

HEGEL

*A
Razão
na História*

Uma Introdução Geral à Filosofia da História



CENTAURO
EDITORA



A Razão na História

<http://groups.google.com/group/digitalsource>



Georg Wilhelm Friedrich Hegel

A Razão na História

**Uma Introdução Geral
à Filosofia da História**

Introdução de
Robert S. Hartman

Tradução:
Beatriz Sidou



CONTRA CAPA

A Razão na História

Nenhum outro sistema filosófico exerceu uma influência tão forte e tão duradoura na vida política como a metafísica de Hegel. Todas as ideologias recentes trazem a sua marca. Hegel trabalhou historicamente uma antítese contra a Idade Média: a eficiência social contra a moral cristã. A tarefa de nosso tempo parece ser a de produzir uma síntese das duas.

ORELHAS DO LIVRO

Hegel

A Razão na História

A *Razão na História* é o nome que recebeu a introdução de *Lições sobre Filosofia da História* que segundo Robert S. Hartman, por sua vez autor da introdução didática a este livro, é a parte que contém a definição de Hegel sobre a questão.

Obras de filosofia publicadas pela ***Centauro Editora***

- O Anticristo
- O Livro do Filósofo
- A Genealogia da Moral
- A Minha Irmã e Eu

Friedrich Nietzsche

- Carta sobre o Humanismo

Martin Heidegger

- Cartas Filosóficas e O Manifesto Comunista de 1848

Marx e Engels

- Eclipse da Razão

Max Horkheimer

- Marx e o Método

Oswaldo Hajime Yamamoto

- Miséria da Filosofia Resposta à Filosofia da Miséria de Proudhon

Karl Marx

- A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado

Friedrich Engels

- Princípios Elementares de Filosofia

Georges Politzer

- O que é a Fenomenologia?

André Dartigues

- A Razão na História Uma Introdução Geral à Filosofia da História

Hegel

Capa: *Paulo Gaia*
Revisão: *Maria Ofélia da Costa*
Editoração: *Conexão Editorial*
Impressão e Acabamento: *Provo Distribuidora e Grafica*

Título Original: *Reason in History : A general Introduction to the Philosophy of History*
Tradução: *Beatriz Sidou*

2ª Edição: *setembro de 2004*

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831.

A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história / Georg Wilhelm Friedrich Hegel; introdução de Robert S. Hartman ; Tradução de *Beatriz Sidou*. -- 2. ed. -- São Paulo : Centauro, 2001.

Título original: *Reason in History: A general Introduction to the Philosophy of History*

1. História — Filosofia I. Título

01-1342 .

CDD-0901

Índices para catálogo sistemático:

1.História:Filosofia 901

© CENTAURO EDITORA
Travessa Roberto Santa Rosa, 30
02804-010 — São Paulo — SP
Tel. 11 — 3976-2399 — Tel./Fax 11 — 3975-2203
E-mail: centauroeditora@terra.com.br
www.centauroeditora.com.br

CONTEÚDO

INTRODUÇÃO DE ROBERT S. HARTMAN..... 9

I. O significado de Hegel para a História..... 9

II. O significado da História para Hegel..... 21

1. Idéia e Espírito..... 21

2. Liberdade..... 25

3. O Espírito nacional..... 27

4. As quatro espécies de homem..... 30

a. O cidadão..... 30

b. O indivíduo..... 34

c. O herói..... 36

d. A vítima..... 37

A RAZÃO NA HISTÓRIA

Nota de R. Hartman sobre o texto..... 41

Nota sobre a tradução brasileira..... 43

I. Três métodos de escrever a História..... 45

II. A razão como base da História..... 53

III. A idéia de História e sua compreensão..... 61

1. A Idéia de Liberdade..... 63

2. Os meios para compreensão..... 66

a. A Idéia e o Indivíduo..... 66

b. O Indivíduo como sujeito da História..... 74

c. O Indivíduo como objeto da História..... 82

3. O Estado..... 87

a. O Estado como realização da idéia..... 87

b. A lei como realização da Liberdade..... 91

c. <i>O fundamento jurídico do Estado (A Constituição)</i>	94
d. <i>O fundamento religioso do Estado</i>	99
IV. O curso da História do mundo.....	105
1. O princípio do desenvolvimento.....	105
2. A origem da História.....	108
a. <i>A pré-história da Razão</i>	108
b. <i>O Estado como condição da História</i>	112
c. <i>O papel histórico da língua</i>	114
3. O rumo do desenvolvimento.....	115
a. <i>O princípio de um povo</i>	115
b. <i>A dialética dos princípios nacionais</i>	123

PREFÁCIO DE ROBERT S. HARTMAN

Histórico das edições alemãs e de sua tradução

A tradução de um clássico da filosofia para a linguagem moderna é uma tarefa difícil, não importando qual seja a clareza do original. Se este original em si não está muito claro, as dificuldades aumentam. Mas se, como acontece neste caso, o original jamais foi escrito, mas narrado (e por um palestrante notoriamente ruim) e anotado por seus alunos, na maioria leigos, a tarefa de tradução torna-se realmente incerta e arriscada — como é evidenciado por traduções anteriores deste texto para o inglês.

O original alemão não está apenas muitas vezes ambíguo e obscuro, mas o estilo é muitíssimo irregular. Ele oscila continuamente entre o pomposo e o coloquial, sem dúvida por causa da maneira como foi feita sua composição. Hegel em geral voa alto demais ou muito baixo e há pouco esforço para centralizar exatamente a palavra no pensamento. A importância da tradução pioneira de Sibree, que consultei e acompanhei em alguns lugares, não deve ser minimizada. Entretanto, Sibree escolhe firmemente o caminho da pomposidade — ele é complexo até mesmo onde Hegel é simples. Escolhi entre o caminho do conservadorismo da tradução literal e o radicalismo da transliteração, tomando um rumo intermediário, levemente à direita do centro. Se a tradução de Sibree tem sido chamada de barroca, em comparação, esta poderia ser chamada de georgiana. Embora ela seja mais completa e, espera-se, mais correta do que as anteriores, não é de maneira alguma uma tradução definitiva. Estou convencido de que esta seria uma paráfrase do original.

O fato de que, apesar de seus riscos, a tradução tenha sido empreendida deve-se primeiramente ao editor da Biblioteca das Artes [pág. 07] Liberais, Mr. Oskar Piest, cuja cooperação, crítica construtiva e incansável aqodamento para a perfeição foram sempre fonte de estímulo. Devo um agradecimento especial ao Professor Paul

Schrecker da Universidade da Pensilvânia, que examinou criticamente todo o manuscrito, esclareceu muitas obscuridades do texto e deu muitas sugestões que aperfeiçoaram tanto a exatidão quanto o estilo da tradução.

Os méritos desta tradução em grande parte se devem a ajudas que recebi. Suas falhas são inteiramente minhas.

ROBERT S. HARTMAN

[pág. 08]

INTRODUÇÃO DE ROBERT S. HARTMAN

I. O SIGNIFICADO DE HEGEL PARA A HISTÓRIA

Em Hegel, a filosofia e a história se encontram. Ele foi o notável filósofo da história e também o historiador da filosofia. Mas, acima disso, ele foi o filósofo que decididamente mudou a História. Antes dele, filósofos envolveram-se na história, como pessoas e como portadores de idéias — Platão, Hobbes, Leibniz, Locke, Rousseau — mas, como observa Ernst Cassirer, “nenhum outro sistema filosófico exerceu uma influência tão forte e tão duradoura na vida política como a metafísica de Hegel.... Não há um único grande sistema político que tenha resistido à sua influência.”¹ Todas as ideologias políticas recentes trazem a sua marca. Assim como na filosofia de Hegel a “Idéia” (poder lógico do divino) penetra e orienta o cenário da luta histórica através dos mortais, a própria filosofia de Hegel, como expressão da Idéia absoluta, penetrou na história. E assim como a Idéia permanece intocada pela luta das paixões humanas² que a torna real, a filosofia de Hegel continua imperturbada, como criação intelectual, acima da luta mortífera que foi e está sendo travada em seu nome. Alguns homens levaram esta filosofia para os conflitos de grupos e atacaram seu frio e distante autor como vilão e sua filosofia como um produto psicótico. Eles confundem a filosofia de Hegel com o uso geralmente histórico que se faz dela. Os argumentos filosóficos que Hegel levantou, como Cassirer diz corretamente: **[pág. 09]**

“...tornaram-se um combate mortal. Um historiador levantou recentemente a questão de se a luta dos russos e dos alemães invasores em 1943 não teria sido, no fundo, um conflito entre a esquerda e a direita da escola de Hegel. Isto poderá parecer uma

¹ Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven, Yale University Press, p. 248.

² Ver adiante no texto *A Razão na História* (RH), pp. 83s.

afirmação exagerada do problema, mas contém um núcleo de verdade..”³

Poderemos encontrar as muitas influências da filosofia de Hegel indicadas na constelação histórica no ano de seu nascimento, 1770. Naquele ano, Maria Antonieta, a radiante arquiduquesa da Áustria, casava-se com o apático delfim da França. Em Ajácio, Napoleão, o segundo filho de Letícia Bonaparte, acabava de aprender a andar. O capitão Cook completava sua primeira viagem em torno do mundo. Em Boston, Massachusetts, nos Estados Unidos, alguns soldados ingleses atiraram em uma multidão de colonos. Em Königsberg, na Alemanha, um idoso *Privatdozent**, chamado Immanuel Kant, lia uma dissertação a respeito da forma e dos princípios dos mundos da inteligência e da sensibilidade e da situação do homem entre ambos. No outro lado da Alemanha, em Estrasburgo, um jovem estudante, Goethe, escreveu alguns poemas que varreram toda a Alemanha para dentro de seu amor sensual por Friederike de Sesenheim. Um pouco mais tarde o romance de seu segundo amor, *Os sofrimentos do jovem Werther*, varria o mundo inteiro, até a China, em uma onda de suicídios românticos. Na França, naquele mesmo ano, o barão de Holbach publicou um tratado mostrando que o mundo, longe de ser um lugar romântico, nada era senão um grande mecanismo automático. Quando Hegel morreu em 1831, o corpo decapitado de Maria Antonieta jazia numa vala comum em Paris. Napoleão e a Revolução haviam percorrido seus caminhos. Os ingleses e a revolução de Metternich haviam se encarregado do grande homem. A república norte-americana tomara seu lugar entre as potências e seus navios velozes percorriam os Sete Mares. Goethe serenamente observava uma vida de mil conflitos fundida em forma clássica e selava seu épico de Fausto, o homem universal que transcende o mundo da sensualidade. Holbach estava fora de moda, mas um garoto de treze anos em Trier, Karl [pág. 10] Marx, nascido no ano em que Hegel se tornara professor de filosofia na Universidade de Berlim, já começava a descobrir a filosofia— que significava Hegel — e logo iria ressuscitar Holbach em uma forma mais dinâmica do que todo o romantismo e que varreria o mundo, até a China, com uma paixão do intelecto mais poderosa do que qualquer coisa que Werther tenha conhecido.

³ Cassirer, ob. cit, p. 249.

* *Privatdozent* (alemão) = livre-docente (N. da T.)

Em ambos, no triunfo do romantismo — na filosofia e na política — e no do intelectualismo, Hegel desempenhou um papel decisivo. A influência de sua filosofia confirma sua tese de que, através dos homens, a Razão universal molda a história. O destino desta filosofia presta testemunho à sua forma dialética. Sendo o filósofo mais racional e mais religioso, Hegel desencadeou os movimentos mais irracionais e mais irreligiosos — o fascismo e o comunismo. Em geral, visto como o mais autoritário, ele inspirou os mais democráticos: Walt Whitman e John Dewey. Sendo o filósofo que equiparava o que é ao que devia ser, ele liberava o maior desagrado com o que está, e assim, como o maior conservador, desencadeou a maior revolução. A forma de sua filosofia lutava com seu conteúdo, e o conteúdo, com sua forma. Separaram-se. Alguns pensadores aceitaram o conteúdo de sua filosofia e opunham-se a sua forma. Tornaram-se conservadores e eram chamados de “hegelianos de direita”. Outros pensadores aceitavam a forma de sua filosofia e opunham-se a seu conteúdo. Tornaram-se revolucionários e “hegelianos de esquerda”. As duas facções opositoras finalmente se encontraram no abraço mortal de Stalingrado.

Venceu em Stalingrado a forma revolucionária, não o conteúdo conservador da filosofia de Hegel. Este fato concreto corresponde à situação abstrata. A força da filosofia de Hegel está antes em sua forma, em vez de seu conteúdo, ainda que o conteúdo seja esmagador em sua amplitude enciclopédica, ainda que as transições de fato para fato, seguindo os elos da concatenação dialética, sejam às vezes forçadas e os “fatos” reunissem pouco factual. Por outro lado, o brilho e a perspicácia que a filosofia tem e a própria universalidade de seu alcance são devidos ao método — a lógica dialética — que levou Hegel sempre adiante, abrangendo cada vez mais fenômenos, em regiões cada vez mais amplas de conhecimento, dentro de sua moldura sistemática. Assim, o **[pág. 11]** segredo da influência de Hegel é o seu método dinâmico. Ele não o inventou, suas raízes vão até às próprias fontes da filosofia grega em Heráclito; pode-se traçar uma linha, que foi traçada por Hegel, por toda a história da filosofia. Mas ele a elaborou e aplicou à totalidade do mundo o seu aparelhamento. A força do método está em sua aplicabilidade interna dinâmica e universal. Em um sentido quase literal, um pensamento “dá” o próximo — tese levando à antítese, e ambos à síntese, a última servindo como nova tese para um

outro trem de pensamento abrangendo o primeiro e assim por diante *ad infinitum* — até que todo o mundo e todas as coisas estejam apanhados na cadeia da dialética. Por um lado, isto é possível através do completo formalismo do método, ou seja, sua independência de qualquer fato concreto; e, por outro lado, sua imersão completa na facticidade concreta do mundo. Hegel tratava o pensamento puro ao mesmo tempo como *pensamento* e como *puro*, ou seja, ambos como realidade ideal de “antes da criação do mundo”, distinta de toda existência; mas, uma vez que há um mundo existente, como emanando dele e sendo parte dele. O pensamento é o que é ideal no mundo, o mundo é o que é concreto na Idéia. Pois a Idéia não é estática, mas dinâmica; ela dá origem, por sua própria dinâmica interior, a tudo que existe. Toda existência é a manifestação, a realização da Idéia. Apenas por ser realizada é que a Idéia recebe toda sua realidade e apenas por conter a Idéia é que o existente obtém sua completa existência. Assim, a realidade se torna mais real em existência, e a existência mais existente em realidade. O pensamento e a coisa se fundem e cada um se torna mais o que é sendo o outro.

Tudo isso não é tão difícil e obscuro como parece, uma vez compreendidos a dinâmica dialética subjacente da Idéia e seu papel na história. A Idéia se desenvolve no espaço e no tempo. A Idéia se desenvolvendo no espaço é a Natureza, a Idéia subsequente — ou antes, conseqüentemente, pois é tudo um processo *lógico* — se desenvolvendo no tempo é o Espírito. Este último, o desenvolvimento da Idéia no tempo, ou desenvolvimento do Espírito, é a História. A História torna-se assim um dos grandes movimentos da Idéia, enraíza-se em um fluxo metafísico de alcance universal. É a História universal. Ao mesmo tempo, como [pág. 12] o processo universal é lógico, ele se torna sistemático, ou, como Hegel diz,⁴ história científica.

O sistema hegeliano foi interpretado e tocou a todos os grandes acontecimentos históricos e espirituais de seu tempo e a partir dele. As crueldades da Revolução Francesa foram interpretadas por Hegel como abstrações lógicas descontroladas: a incerteza e a abstração do Testamento Geral de Rousseau sobrepostas sem análise em cima de uma situação particular concreta. Mais tarde, quando os estudantes alemães novamente levantaram a bandeira da revolução — com muito menor violência, certamente, mas outra vez atrás de objetivos vagos e

⁴ RH, pp. 54, 65.

indefinidos — o ministro da educação da Prússia, von Allenstein, chamou Hegel a Berlim para tratar a imaturidade política dos jovens através de uma filosofia que pacientemente explicaria a evolução das realidades sociais e políticas. Não apenas estudantes, mas também funcionários e oficiais assistiram suas aulas e, por mais de uma década, ele foi o que alguns chamaram de Filósofo da Corte Real da Prússia. Isto não fala contra Hegel, mas antes contra o Estado prussiano. Pois que Estado, antes ou depois, pensou em encontrar a cura para seus males políticos no ensinamento de um filósofo, reconhecido como o maior de seu tempo em espírito, independência e integridade, subvencionando-o para uma produção tranqüila, satisfeito antes de o seguir do que de comandá-lo? Assim, enquanto Hegel se tornava o pai da revolução do século XX, ele apaziguava a do século XIX. Por isso tem sido muitas vezes chamado de reacionário e, realmente, ele ajudou a reação. Mas, como descobrirão os leitores deste texto, o Estado que os reacionários preservavam não era o Estado que para Hegel era a culminação da história do mundo. Aqui está um dos muito mal-entendidos a que a filosofia de Hegel deu origem, não apenas através de sua dialética inerente, mas também, deve-se dizer, através de sua apresentação em geral descuidada.

Mal-entendidos semelhantes associam-se à noção do “grande homem”, a quem Hegel foi o primeiro a discutir filosoficamente. Como o super-homem de Nietzsche, o herói hegeliano foi mal compreendido e equivocadamente visto como um protótipo para **[pág. 13]** o homem subumano do fascismo e do nazismo. Mas Hegel deu origem a esses movimentos de maneira muito mais sutil. Ao escrever sobre o grande homem, ele pensava em Napoleão. O que tem a dizer sobre ele é verdadeiro, ainda que descreva apenas um aspecto do fenômeno da personalidade histórica mundial. Se a história, como ele sustenta, é o autodesenvolvimento do Espírito, a realização da Idéia divina, de um plano cósmico, então o homem histórico deve ser um em quem se concentram as potencialidades de seu tempo, a situação histórica. Mas ele é apenas uma fase no grande processo mundial, ligado aos estados individuais. Ao final do processo histórico, quando o Espírito já se realizou completamente, há um estado global de Razão universal, de toda a humanidade. Nele a Idéia absoluta estaria completa e a grandeza histórica e espiritual coincidem. Hegel não é específico a respeito disso, alguns de seus intérpretes já sustentaram que

para ele o mundo seria um eterno campo de batalha de estados. Mas o que Hegel não expressou muito claramente, encontrou expresso nas palavras de Wilhelm von Humboldt que servem como epígrafe às *Lições sobre a filosofia da História*: “A história do mundo é incompreensível sem o governo do mundo”.

O certo é que para Hegel a história não se encerrou com o Estado prussiano, como já se disse muitas vezes. Os leitores das *Lições sobre a filosofia da História* que as acompanham até o fim descobrirão que ele via na América “a terra do futuro”. O estado presente da história, o de sua época, era para ele o fim relativo, e não o fim absoluto do processo histórico mundial. No final das *Lições* encontramos a afirmação: “Neste ponto a consciência surgiu.” O que ele quer dizer é que o autodesenvolvimento da Consciência surgiu no ponto do presente de Hegel. O estado prussiano de seu tempo é o mais elevado desenvolvimento da história — relativa, não absolutamente. Nele o Espírito se realizou muito completamente *até aqui*. Mas esta existência concreta do Espírito não é de modo algum a realidade absoluta do Espírito. Mais uma vez, aqui a razão pela qual o significado de Hegel tem sido tantas • vezes mal-entendido está na apresentação de sua filosofia, que realmente em geral não é clara e, às vezes, até descuidada — como se Hegel, no fluxo dos pensamentos e na tremenda produção de uma vida relativamente curta, não tivesse tido tempo [pág. 14] para polir seu trabalho com cuidado. Isto também acontece com as *Lições*, que em sua forma atual não foram escritas por Hegel, mas preparadas com base nas anotações de aula dos estudantes.

O espírito da filosofia de Hegel é menos autoritário do que em geral é representado. A verdade, a partir de suas obras, especialmente quando mal compreendidas, é que se pode basear uma acusação em seus pontos de vista autoritários, mas a partir das mesmas obras se pode argumentar a favor dos pontos de vista opostos.

É fato histórico que Hegel tenha influenciado grandemente o homem que se tornou o profeta da democracia norte-americana, Walt Whitman. Whitman, como Hegel, vê o estado como unidade cultural, como a totalidade de todas as idéias e instituições artísticas, econômicas, políticas e morais do povo. Como Hegel, ele reconhece o “princípio” de um povo, seu espírito próprio singular; como ele, Whitman vê a cadeia contínua de gerações se misturando ao conjunto da história

além e acima da vontade do indivíduo e realmente além do globo terrestre:

Dentro dos propósitos do Cosmo, animando a toda a meteorologia e a todo o amontoado dos mundos animal, vegetal e mineral — todo o crescimento e o desenvolvimento físico do homem e toda a história da raça na política, nas religiões, nas guerras etc., há um propósito moral, uma intenção visível ou invisível, com certeza subjacente a tudo. ... Há algo que é Tudo e a idéia de Tudo, aliado à idéia de eternidade e de si, a alma, leve, indestrutível, navegando eternamente no espaço.⁵

Esta é a versão poética da visão hegeliana. Whitman sabe que o seu sonho é hegeliano. O poeta do futuro, que irá cantar e encarnar a democracia total que está por chegar, deve cantar a harmonia hegeliana:

No futuro desses Estados devem surgir poetas muito mais imensos... poetas não apenas possuídos pelo fogo religioso e a simplicidade de Isaías, luxuriantes no talento épico de Homero ou pelos personagens magníficos em Shakespeare, mas coerentes com as fórmulas hegelianas.⁶

Assim, Hegel não inspirou apenas a totalitários de direita- **[pág. 15]** esquerda, mas também ao poeta da democracia. Assim como inspirou o poeta da América do Norte, ele inspirou também o filósofo da América. A filosofia inicial de Dewey é uma tradução do método de Hegel em termos experimentais e, pensava Dewey, científicos modernos. No processo de tradução, o velho texto quase desaparecia. Mas muitos de seus princípios permanecem. A fusão de pensamento e seu objetivo, o pensamento lógico dinâmico, o progresso do pensamento do indeterminado ao determinado, a necessidade do pensamento para a vida humana — todos estes são elementos hegelianos em John Dewey. A extensão enciclopédica da filosofia de Dewey e sua efetividade na civilização norte-americana também fazem lembrar da estatura semelhante de Hegel em seu tempo e seu ambiente.

Naturalmente Hegel não teve influência em Kant, mas sua influência foi profunda na filosofia kantiana. Hegel rejeita o programa de Kant de examinar a faculdade de compreensão antes de examinar a natureza das coisas. Para ele, coisas e pensamentos estão dialeticamente inter-relacionados. Hegel comparava o programa

⁵ Walt Whitman, *Democratic Vistas*, The Little Library of Liberal Arts, pp. 62s.

⁶ *Ibid*, p. 63.

de Kant com o do escolástico que queria aprender a nadar antes de se aventurar a entrar na água. Para Hegel, o pensamento reconhece as próprias coisas. Não há coisa “em si”, deixada incognoscida além do pensamento, nem mesmo Deus. Ao contrário, como lemos em nosso texto, não apenas temos a possibilidade, temos o dever de conhecê-lo.⁷ Pois, se as leis da lógica e as da realidade estão juntas como dois aspectos do mesmo processo, então a lógica é, ao mesmo tempo, uma doutrina de realidade, ou ontologia. E os princípios, ou categorias, da lógica são ao mesmo tempo os da realidade. As categorias lógicas são as leis do mundo e as leis do mundo são as categorias lógicas. Chegado a este ponto, Hegel precisava dar apenas mais um passo para encarar a própria realidade como o pensamento de um *pensador* e todo o sistema do mundo como uma teologia. O pensador divino pensa o mundo; seu pensamento é, ao mesmo tempo, o mundo e o seu processo de pensar o processo do mundo. As leis da lógica, como as da mente divina, são a Razão. **[pág. 16]** Como elas são ao mesmo tempo as do mundo, tudo que é real é racional e tudo que é racional é real. E também, já que o pensamento divino progride segundo suas próprias leis, que são as leis do mundo, tudo que é deve ser e tudo é como deveria ser, mas o que é real na existência é apenas aquilo que é divino nela. Somente isto é o que se desenvolve. Tudo o mais é contingente e deve perecer. O inter-relacionamento entre o real e o meramente existente, o necessário e o contingente, vai em frente dialeticamente: a tese e a antítese contradizem uma à outra e a síntese preserva e continua o que vale a pena e é necessário nas duas. O processo dialético é assim, ao mesmo tempo, lógico, ontológico e cronológico. Tudo o que acontece no mundo tem não apenas um significado temporal, mas também lógico e ontológico. O temporal não é senão um aspecto do eterno e de sua estrutura ontológica. Por outro lado, a realização no mundo faz algo para a Idéia eterna. O espírito do Homem, a síntese da Idéia e a Natureza divinas fazem a realidade indeterminada da Idéia determinada na existência. Assim, ao pensar cada vez mais sobre o mundo e, neste processo, desenvolvendo cada vez mais sua consciência, ele faz a Idéia, ou seja, o Próprio divino pensador, cada vez mais consciente de Si Mesmo. Tudo isto ocorre no passar de gerações humanas, organizadas em Estados e nações, ou seja, em História. Assim, a História é a autodeterminação da Idéia em progresso, o

⁷ RH, p. 16.

autodesenvolvimento do Espírito em progresso. Além disso, como o Espírito é livre por sua natureza interior, a História é o progresso da Liberdade.

Neste enredo um tanto complicado Hegel insere os fatos da história. O fato principal, que parece confirmar sua tese, é que nas civilizações Orientais passadas *um* era livre; na antigüidade clássica, Grécia e Roma, *alguns* eram livres; e nas modernas civilizações germânicas e anglo-saxônicas, *todos* são livres. Assim, ele constrói a história do mundo usando os quantificadores lógicos que, felizmente, formam uma tríade apropriada ao tratamento dialético. Mas o enredo bem arranjado não está muito de acordo com a realidade histórica e por esta razão as *Lições sobre a Filosofia da História* hoje raramente são lidas por inteiro. Entretanto, a tese apresentada na Introdução fundamentalmente é muito boa: ela diz que a história é o avanço da liberdade. Essa tese [pág. 17] hegeliana não é nada nova. Na verdade, já fora afirmada por Kant, muito antes de Hegel. Mas Hegel deu a ela realmente o mais grandioso cenário universal, por isso a sua filosofia da história teve uma influência incomparavelmente mais profunda do que a de Kant. Hegel apenas apreendeu mais do espírito da história. Para Kant não é Deus, mas a Natureza, que tem desígnios para os homens na história. Sua destreza não usa o grande homem ou a grande paixão histórica, mas todas as pequenas paixões que estão dentro de nós, através das quais ela nos instiga a encontrar um modo de viver pacificamente em conjunto na sociedade. A sociedade é o resultado gradual do antagonismo entre as nossas inclinações individuais e sociais. Assim, a liberdade na sociedade para Kant é um produto da Natureza e da história — “o progresso na consciência da liberdade”. Esta é precisamente a formulação de Hegel. Ela apareceu no ensaio de Kant⁸ quando Hegel tinha quatorze anos de idade — a mesma idade que tinha Karl Marx quando Hegel morreu. Na definição de Kant, “liberdade”, “progresso” e “consciência” têm um significado mais prosaico. Quando Hegel assumiu a sua posição, o espírito da história começou a desabrochar através da filosofia.

Por isso a obra de Kant jamais inspirou os jovens e românticos como a de Hegel. Os românticos encontraram uma alma-irmã na atmosfera enciclopédica de Hegel — varrendo todo o mundo, Deus e homem, Natureza e espírito, em um sentimento cósmico, um *Weltgefühl*. A racionalidade de Hegel era o resultado de um

⁸ Immanuel Kant, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (“Idéias a respeito

sentimento desse gênero. Seu propósito e seu programa, seu ímpeto, sua visão e a coragem de sua concepção não têm limites. Mesmo em nosso texto ocorrem passagens românticas em que Hegel é transportado pelo esplendor de suas visões, a “glória e a majestade” da Razão e a grandiosidade do espetáculo histórico. A unidade cósmica do mundo em todas as suas manifestações naturalmente é a essência da concepção de Hegel. Ele descobre no sentimento o começo da Razão, nas primeiras ondas da emoção, o intelecto latente e na percepção do sentido, os traços **[pág. 18]** do Espírito.⁹ Embora Hegel fosse o mais discreto dos três amigos estudantes de Tübingen — os outros dois, Schelling e Hölderlin, o chamavam de “velho” — a sua é uma sobriedade que pareceria embriaguez a qualquer ignorante.

Entretanto, não foi a sua influência no romantismo, mas a que teve no materialismo, que lhe deu o significado histórico. É paradoxal, mesmo concordando-se muito com a dialética da história de Hegel, que o filósofo mais idealista, que chegou a tentar transformar o reino da natureza morta em um reino de dinâmica ideal, viesse a ser o pai, ou antes o avô, da filosofia mais beligerantemente materialista. Embora Hegel não fosse bem-sucedido como filósofo da natureza, ele foi inimitável como filósofo social. A razão é que a lógica das ciências naturais havia sido elaborada com sucesso muito antes da época de Hegel pelos filósofos matemáticos do Renascimento, quando não havia à mão nenhum instrumento lógico equiparável para as ciências sociais ou para a filosofia moral. Mesmo hoje, o de Hegel é o mais elaborado instrumento intelectual da análise social, o que poderá contar em parte para o sucesso intelectual do marxismo. Todos os cientistas sociais não-hegelianos, em comparação, estão em desvantagem — pela ausência de um instrumento sistemático como esse — e confinados a descrições empíricas ou generalizações menores.

A maneira como Hegel concebeu seu método, este seria “uma ciência de puro pensamento” que, nas palavras de um escritor moderno, deveria “desenvolver uma filosofia política sem precedentes... como a geometria em sua coerência, na qual o pensamento filosófico humano atingiria a expressão sistemática.”¹⁰ Assim como um

de uma história universal no espírito cosmopolitano”), 1784.

⁹ RH, p. 58ss, 103-104. Hegel aqui antecipa uma tese desenvolvida em nosso tempo por Ernst Cassirer.

¹⁰ Catlin, *Story of the Political Philosophers*, Nova York, 1939, p. 490.

astrônomo deve conhecer as leis da matemática e da geometria para aplicá-las às estrelas, o historiador deve conhecer a dialética da Idéia para aplicá-la à história. Por isso, em nosso texto¹¹ o método matemático aplicado aos fenômenos naturais é comparado ao método dialético aplicado aos fenômenos sociais. [pág. 19]

É no método dialético de Hegel, em sua secularização marxiana — ou seja, o “abandono” de seu conteúdo idealista — que os marxistas baseiam sua reivindicação de procedimento “científico”, mas o método dialético só é “científico” comparado com a situação relativamente não-científica das ciências sociais. Comparado com o método científico nas ciências naturais ele também não é científico.

A diferença entre o idealismo hegeliano e o materialismo marxiano e o surgimento do último a partir do primeiro é uma história muito complexa para ser contada aqui. Basta dizer que, vista historicamente, a obra de Hegel é o intermediário entre Holbach e Marx. Ela permitiu que Marx formulasse o materialismo como um sistema “científico” que está para as generalizações de Holbach como a química está para a alquimia e que transformou o materialismo em uma doutrina aplicável, como uma ciência, a todas as fases da vida social e política.

Tanto para Marx como para Hegel — e também para Kant — a história é um processo impessoal. O indivíduo histórico é tanto para ele como para Hegel apenas o expoente de forças históricas: ele não faz a história, ele a executa. Para Hegel, a força que move a história é a dinâmica da Idéia; para Marx, é a dinâmica do desenvolvimento econômico que dialeticamente dá origem a uma série de classes que lutam pela posse do Estado. Dessa maneira, Marx tomou de Hegel a idéia de processo, a idéia de progresso (o curso teleológico da história), o método dialético, o poder supra-individual da história, a primazia do coletivo sobre o individual, a ausência da ética individual. Ele rejeitou o conteúdo teológico, metafísico e qualquer conteúdo ético que o sistema tenha, suas tendências pan-psíquicas, a identidade da lógica e do ser — e traduziu a dialética em um princípio de revolução econômica e política. Aplicou a dialética a um aspecto da realidade, enquanto Hegel tentou aplicá-la a todos os aspectos, entrelaçando religião e metafísica, psicologia e valor, ser e tempo, ambos com a sua lógica e umas com a das outras. Karl Marx, por outro lado, cristalizou um aspecto do mundo. Assim, ele trouxe o método hegeliano para

¹¹ RH, p. 116.

um foco bem definido e deu-lhe uma agudeza e uma força notáveis. Mas ele próprio, e seus seguidores ainda mais, por sua vez, caiu na tentação hegeliana da universalidade. [pág. 20] Ao universalizar um campo limitado a um novo sistema do mundo, tornaram-se dogmáticos e megalomaniacos. Livrando-se de alguns dos “ornamentos” metafísicos do sistema hegeliano, eles também se livraram de algumas das verdades fundamentais da existência humana, especialmente a Liberdade.

II. O SIGNIFICADO DA HISTÓRIA PARA HEGEL

1. Idéia e Espírito

A História, para Hegel, “é o desenvolvimento do Espírito no Tempo, assim como a Natureza é o desenvolvimento da Idéia no Espaço”¹² Se compreendemos esta sentença, compreendemos a Filosofia da História de Hegel. Todo o sistema de Hegel é construído em cima da grande tríade: Idéia — Natureza — Espírito. A Idéia-em-si é o que se desenvolve, a realidade dinâmica do depois — ou antes — do mundo. Sua antítese, a Idéia-fora-de-si, ou seja, o Espaço, é a Natureza. A Natureza, depois de passar pelas fases dos reinos mineral e vegetal, se desenvolve no homem, em cuja consciência a Idéia se torna consciente de si. Esta auto consciência da Idéia é o Espírito, a antítese de Idéia e Natureza, e o desenvolvimento desta consciência é a História. Assim, a História e a Idéia estão inter-relacionadas. A Idéia é a natureza da vontade de Deus e como esta Idéia só se torna verdadeiramente ela mesma na/e através da História, a História, como a caracterizou muito bem um escritor moderno, é “a autobiografia de Deus”¹³. Ora, nas palavras de outro escritor moderno,¹⁴ Deus para Hegel não apenas *contém*, mas *é* a História. A História, para Hegel, não é a aparência, ela é a realidade de Deus. Para ele, não é a natureza que é divina, como era para Spinoza, mas a História. A fórmula spinoziana *Deus sive natura** torna-se a

¹² RH, pp. 61, 123.

¹³ Sidney Hook, *From Hegel to Marx*, N. York, Humanities Press, 1950, p. 36.

¹⁴ Cassirer, *The Myth of the State*, p. 262.

fórmula hegeliana **[pág. 21]** *Deus sive historia*.**¹⁵ Deus e o mundo pertencem um ao outro, sem o mundo Deus não seria Deus.¹⁶ A Idéia-em-si é apenas o ponto de partida de Deus — Deus antes da Criação. A Criação por si completa a Deus. Assim, Deus pode ser conhecido na Criação. Produzir o conhecimento de Deus através de um conhecimento da história do mundo é a tarefa da filosofia e, em especial, da filosofia da História. Assim, a filosofia é a Idéia divina, ou Razão, no processo de conhecer a si mesma. Além dessa missão epistemológica, a filosofia também tem uma missão ética. Ao ver na História a realização, o desdobramento do plano divino, e supondo, por uma questão de definição, que Deus seja bom, esta visão da história necessariamente é otimista. O medo de acidente é superado na inobservância da contingência. Apenas o bem é necessário e prevalecerá. O que parece não merece sua existência, a não ser como um passo em direção ao bem. A história é assim a justificativa de Deus e de sua Bondade; ela é teodicéia.¹⁷

O que Hegel quer dizer com o “Tempo” em que a História se desenvolve é um problema que ele deixa de discutir em nosso texto. Ele o menciona na *Fenomenologia da mente*. Não se trata do tempo físico, pois este, junto com o Espaço, cabe no sistema hegeliano para a Natureza. O “Espaço” em que a Natureza se desenvolve é o espaço-tempo físico. O Tempo em que o Espírito se desenvolve é o tempo da consciência, no qual o Espírito “esvazia e externaliza” a si e extingue as “fases” da história. Como a Idéia-em-si se desenvolve na pureza da dialética lógica, assim a Idéia-fora-de-si, como Natureza, se desenvolve na forma de Espaço. E o Espírito — a idéia-em/e-por-si-mesma — se desenvolve na forma de Tempo, o Tempo da Consciência do Espírito. O Tempo, então, é para o Espírito o que a estrutura lógica é para a Idéia. É a contrapartida concreta da Lógica no reino do Espírito, exatamente como é espaço-tempo no reino da Natureza. A ciência da Idéia é a de estrutura lógica, ou seja, lógica; a ciência da Natureza é a do Espaço, ou seja, a geometria¹⁸; a ciência do **[pág. 22]** Espírito é a do Tempo, ou seja, a história. As

* *Deus sive natura* e ***Deus sive historia* (latim) = respectivamente: Deus, ou seja, natureza; Deus, ou seja, história (N da T).

¹⁵ Cassirer, *The Myth of the State*, p. 262.

¹⁶ Hegel, *Philosophy of Religion*, 1985, I, p. 200.

¹⁷ RH, p. 60.

¹⁸ Hegel não extraiu esta possível consequência de sua teoria. Apenas a ciência moderna o fez.

relações respectivas podem ser vistas no quadro seguinte:

	Tese	Antítese	Síntese
	Idéia	Natureza	Espírito
Estrutura	Dialética (dinâmica lógica)	Espaço/Tempo	Tempo
Ciência	Lógica	Geometria	História

Vê-se que a filosofia da história é a culminação do sistema hegeliano. A história é a completa solidificação da lógica, que é a base do sistema. Como o Espírito é a Idéia concreta, a seqüência de acontecimentos históricos é ao mesmo tempo temporal e lógica; ela é temporal até onde é o autodesenvolvimento do Espírito e é lógica até onde é o autodesenvolvimento da Idéia. Como tal, ela é consequência. Para o filósofo idealista, o autodesenvolvimento do Espírito transforma a consequência lógica primordial em seqüência temporal. Por outro lado, para o historiador, para quem a seqüência temporal é direta, o autodesenvolvimento da Idéia transforma essa seqüência temporal em consequência lógica. Mais uma vez, como a diferenciação lógica da Idéia se torna temporal no curso das diferenciações futuras, o Tempo é apenas uma outra dimensão — segundo o espaço e estrutura lógicos — do desenvolvimento da Idéia. O processo temporal é apenas uma outra espécie de processo que segue dialeticamente ao processo lógico, que é o processo essencial da Idéia-em-si, e ao espacial, que é o processo essencial da Idéia-fora-de-si, ou Natureza. E, novamente, como o Espírito é a síntese de Idéia e Natureza, o Tempo é a síntese correspondente da estrutura lógica e do Espaço. Deste ponto de vista, podemos [pág. 23] chamar o Tempo logicizado de dinâmica lógica espacializada ou Espaço,¹⁹ onde o Espaço e a dinâmica lógica são antíteses. Isto quer dizer que onde o Espaço for dinâmico o mesmo deve acontecer com o Tempo. Assim, como Hegel deixa muito claro, a história está tanto no Espaço como no Tempo, ela ocorre tanto na Natureza como na Mente. Como a história é o resultado da dinâmica da Idéia divina, esta Idéia é criadora de tudo o que está na História. O

¹⁹ A natureza espacial do Tempo apreendido logicamente foi discutida por Bergson.

que os filósofos medievais atribuíram ao mistério de Deus — que Seu pensamento é a criação de coisas — Hegel atribui ao sistema lógico, que é a essência de Deus. Sem essa concretização, como já vimos, a Idéia em si não é real, assim como nenhuma coisa tem existência completa sem o ideal nela. Isto logicamente significa que o universal se completa no particular e o particular, no universal. Essa doutrina do universal concreto em nosso texto é aplicada ao relacionamento entre o Espírito ou História Universal e o indivíduo humano, em que e através do qual o Espírito se torna concreto. Enquanto os indivíduos são mortais, o Espírito é eterno. A tensão entre a transitoriedade da vida individual e a eternidade da história, entre o Espírito e suas próprias fases históricas, constitui a dialética da história.

O Espírito não desaparece quando a vida que o leva desaparece. O grande espetáculo da história continua. O que perece é a simples existência do presente. A realidade do presente, ou seja, o presente que manifestou a Idéia, aparece sublimado no futuro. O Espírito ganha a consciência de seu próprio passado, “daquilo que foi,”²⁰ e assim reaparece depois de cada desaparecimento daquela fase particular, em uma nova fase particular que inclui os pensamentos da anterior. Assim, como está ao final de nosso texto, “O Espírito ainda possui na profundidade de seu presente os momentos que parece haver deixado para trás”. Na desintegração das fases particulares o Espírito ganha sua universalidade. O pensamento é enriquecido com o passado em cada fase particular que vai passando. De fato, o passado como elemento do Espírito só é possível através da passagem da **[pág. 24]** realidade concreta, a passagem da realidade é a condição para a vida do Espírito que progride sempre. Assim, o processo histórico é para Hegel o desaparecimento contínuo do idealmente negativo ou, expressado positivamente, é auto-apresentação e auto-representação do Espírito cada vez mais claras.

Por isso, quanto mais acontece na História, mais o Espírito pode se desenvolver, mais ele pode saber e pensar. Somente a estagnação seria hostil à História. Mas o acontecimento não deve ser cego, caótico, sem direção. O Espírito não é enriquecido apenas apreendendo o concreto em sua passagem, alguns acontecimentos estão antes mais, e outros menos, em acordo com ele. O Espírito não é apenas dinâmico, não tem apenas um índice de progresso, não é, como se poderia

²⁰ RH, p. 129

dizer, quantitativo; ele também tem uma qualidade, um objetivo, uma direção — aquela realidade que irá durar mais e que prevalecerá no caos de acontecimentos cuja qualidade se parece mais com aquela do próprio Espírito. Esta qualidade, como já foi mencionado anteriormente, é a Liberdade.

2. Liberdade

Hegel mostra em nosso texto que o Espírito é a Liberdade de três maneiras. O Homem é parte Natureza e parte Espírito, mas sua essência é o Espírito. Quanto mais o homem se desenvolve espiritualmente, mais ele se torna consciente de si mesmo e quanto mais ele se torna consciente de si mesmo, mais ele se torna ele mesmo — ou seja, livre. O desenvolvimento do Espírito em direção à consciência de si na história do mundo é o desenvolvimento para uma Liberdade sempre mais pura. A história do mundo é o avanço da Liberdade, porque ela é o avanço da autoconsciência do Espírito. Depois, não apenas o homem se torna livre, mas o Espírito em si — no homem e através dele. O Espírito é essencialmente reflexivo e necessariamente faz de si uma certa idéia, de sua própria natureza. E assim ele chega a um conteúdo de sua reflexão, não *descobrimo* um conteúdo, mas *colocando-se* em seu próprio objetivo, em seu próprio conteúdo. **[pág. 25]** O conhecimento é sua forma e sua orientação. O conteúdo do conhecimento é o espiritual em si. Assim, o Espírito está essencialmente consigo, ou seja, livre.²¹ Em terceiro lugar, o fato de que o Espírito seja Liberdade é visto não na natureza do homem ou na do Espírito, mas na de seu oposto, a Matéria. A Matéria é pesada porque, em gravitação, cada pedaço de Matéria luta contra algo fora de si mesmo. Por outro lado, o Espírito contém a si. A Matéria tem sua substância fora de si e o Espírito, por outro lado, está sendo em si mesmo e é precisamente isto que é a Liberdade.²²

A Liberdade, como o Espírito, é dinâmica, ela progride dialeticamente contra seus próprios obstáculos. Ela jamais é dada, deve-se lutar para obtê-la. Cada afrouxamento do Espírito significa voltar à inércia da Matéria, o que significa a destruição da liberdade quando os homens estão sujeitos à Matéria (como ocorre na

²¹ RH, p. 53, 55.

²² 22. RH, pp. 64s.

pobreza, na doença, no frio, na fome), ou quando estão sujeitos a outros homens e são usados por estes como objeto. Por outro lado, o Espírito ao superar assim seus próprios obstáculos elaborando e compreendendo a si mesmo na História é continuamente criativo, mas sua criatividade não é nada de ontologicamente novo, ela é predeterminada na potencialidade pura da Idéia pura. É a Idéia em si, a Razão, que se completa na História. O Espírito, ao criar a si mesmo no tempo, cria o “segundo reino” da realidade, depois do reino da Natureza. Ele assim completa o mundo, que tanto é a Natureza como o Espírito. A própria autoconsciência do Espírito é, portanto, ao mesmo tempo a própria autoconsciência do mundo, é uma consciência de mundo. Desde que o mundo está completo, ou é uma existência que se autocompleta, a existência em si é autoconsciente e, em tudo existente, até onde seja real, há uma autoconsciência. Isso, às vezes, proporciona à apresentação hegeliana um matiz pan-psíquico, como acontece no exemplo dos elementos que se batem entre si na construção de uma casa.²³ A essencialidade da autoconsciência para a existência é parte da dialética hegeliana. **[pág. 26]** Pois, de que outra maneira, cada coisa natural poderia “buscar” transcender a si dialeticamente? Um vestígio de Espírito, de consciência, já deve estar no reino natural. O mesmo acontece em relação ao conceito em si na lógica pura. O universal se “esforça” em direção ao particular e o particular se “esforça” em direção ao universal. Esta luta é dada na própria natureza da vontade de Deus, que é a fonte de toda a criação. Apenas no reino humano ela emerge completamente em autoconsciência.

3. O Espírito nacional

Uma vez que o Espírito aparece na cena histórica, ele não é uma abstração, mas um fato. O Espírito aparece na realidade concreta como universal e como particular, pois o princípio puramente abstrato, como Hegel jamais se cansa de nos dizer, não está em parte alguma da existência. O Espírito é um universo cujas particularidades existem, ou seja, homens e povos. Deve haver na realidade o particular desaparecendo constantemente, que reforça sempre mais o universo através de sua morte e transfiguração. Este universo, por sua vez, embora em fases

²³ RH, pp. 74s. Também na p. 100s, onde Hegel fala da alma universal de todos os particulares.

temporais mais prolongadas, morre e se transforma, sempre se aproximando ainda mais da Idéia pura de Espírito. Temos assim a oposição dialética de indivíduos e povo e de povo e Espírito do Mundo. O Espírito do Mundo, incorporado em um povo, é o “princípio do povo”, o Espírito Nacional ou *Volkgeist*; e os indivíduos, até onde são historicamente ativos, incorporam o *Volkgeist* e, através dele, o próprio Espírito do Mundo. Os “indivíduos” primários, em que o Espírito ou Liberdade se incorpora mais imediata e diretamente, são os povos e as nações da terra — vistos, não com os olhos de nacionalistas limitados, mas com os do filósofo cósmico. Por Estado ou nação Hegel entende uma cultura ou civilização, uma organização de liberdade. A Liberdade, não no sentido de licença mas no de liberdade organizada, só é possível nos Estados. Portanto, não há história, a menos que haja Estados organizados. O Espírito Nacional como diferenciação do Espírito universal é que define toda a vida cultural de um povo, proporciona [pág. 27] sua *Gestalt** nacional, seu clima e seu ambiente cultural.

Aqui Hegel tem sido muito mal interpretado. Se o seu “Estado” é compreendido limitadamente demais, seguem-se tolices que não estão no que ele queria dizer, mesmo que por vezes o nacionalismo estreito não lhe tenha sido estranho. Talvez seja verdade, como sustenta um escritor moderno, que o jovem Hegel tenha desejado tornar-se o Maquiavel alemão,²⁴ mas o Hegel mais velho, o real — pois também no próprio Hegel o Espírito avançava em direção à sua realidade — superou de longe esse começo imaturo. Quando falava de um Estado, ele queria dizer um Estado ideal — um Estado cada vez mais real — e um Estado real apenas até onde contivesse os elementos ideais. Portanto, é bastante verdadeiro que um Estado pode ser Espírito, tornar-se concreto, e que a natureza espiritual de um indivíduo possa encontrar sua plenitude em um Estado. Na organização do Estado, o Espírito atinge a objetividade concreta, que suplementa a subjetividade do indivíduo como tal. Também não é paradoxal dizer que um Estado — uma civilização, uma cultura com todas as suas instituições de lei e religião, arte e filosofia — é “a Idéia divina como ela existe na Terra”, a Idéia divina em realização relativamente mais elevada. Numa cultura dessas o indivíduo não se torna

* *Gestalt* (alemão) = a forma, a aparência (N. da T.)

²⁴ Sabine, *A History of Political Theory*, 1950, p. 635.

consciente de si mesmo como indivíduo cultural e só assim tem a possibilidade de desenvolver suas capacidades, sua liberdade plena?²⁵ Isto implica, por outro lado, que uma organização coletiva que mantém apenas a forma mas não o conteúdo daquilo que Hegel chama de “Estado”, um poder burocrático sem uma cultura, ou, pior ainda, um pseudo-Estado que usa este poder formal para destruir todo o conteúdo cultural e todo o desenvolvimento individual dentro dele, é uma monstruosidade, o verdadeiro oposto de um Estado. Hegel pensou realmente em um “Estado” desse gênero, embora jamais pudesse imaginar todo o seu caráter sinistro. De um tal Estado, diz ele, não devem restar senão ruínas.²⁶ Mas este não é um Estado no sentido hegeliano. É o que Hegel chama de **[pág. 28]** “existência podre”, uma negação dialética do Estado, que deve perecer. É o Estado da ralé, que “seria apenas uma força informe, cega e selvagem, como a de um mar bruto e tempestuoso” — apenas mais destrutiva. Não há dúvida de que ele teria encarado o Terceiro Reich hitlerista como uma negação desse tipo da própria essência do Estado. Ele hoje veria em suas ruínas a necessária conseqüência de seu mal, uma existência antiideal, antiespiritual, apenas sensual e mecânica. Neste sentido, esse “Estado” não foi histórico, ele não compartilhou da História como o autodesenvolvimento da Liberdade, mas apenas como movimento contrário à História, sobre o qual ela passa continuamente ao se desenrolar. Foi o verdadeiro oposto de um Estado.²⁷

O Povo é uma concretização do Espírito ou, falando-se logicamente, um exemplo dele. Assim como desenvolve seus princípios, ele cresce em sua universalidade. Quando os esquece ou negligencia, ele desaparece dela. Nestes princípios o povo encontra a consciência de si. No auge de seu desenvolvimento, pela própria dialética do processo — pois de outra maneira o desenvolvimento não estaria em seu auge — ele deixa de lutar para avançar. Volta-se para trás e, por assim dizer, goza o que atingiu. E, então, o auge passa ao declínio. Neste ponto a reflexão floresce, surgem a arte e a filosofia, mas a vontade — a realização temporal da vontade divina nessa forma e nesse molde — enfraquece. O povo gradualmente

²⁵ RH, pp. 38, 49, 66.

²⁶ RH, p. 91.

²⁷ Essa tese foi desenvolvida por Franz Neumann em *Behemoth*, Nova York, 1944.

desaparece. Mas, nisso, o espírito nacional, e portanto o particular, retorna à sua universalidade, enriquecido pela experiência mais recente. Eleva-se acima da fase real atingida, preparando-se para a próxima fase, em outro povo. A história, através das culturas nacionais, é o processo do Espírito caminhando para seu próprio eu, para o conceito cumulativo de si, de nação para nação. O fato de uma civilização compreender o seu próprio eu leva seu espírito em direção a outras civilizações, onde mais uma vez o Espírito do Mundo surge em alguns indivíduos, começa a ser conhecido e finalmente modela o novo povo em uma nova civilização cheia de significado histórico. A totalidade de [pág. 29] todas essas civilizações é a Idéia quando se completou em plenitude absoluta no tempo infinito: a Idéia absoluta. Arte, religião ou filosofia, criadas por Estados finitos, transcendem em significado cósmico os Estados de onde emanaram — elas são o puro Espírito puramente realizado. Além do Estado, como Espírito objetivo, está a Idéia absoluta. Nessa esfera o indivíduo está à vontade em um sentido mais elevado do que como cidadão. Aqui ele é o homem como criador — artista, santo e filósofo.

4. As quatro espécies de homem

Existe, assim, no homem uma esfera a que o Estado não pode tocar.²⁸ Esta esfera do indivíduo contra a moralidade política tem sido negligenciada pelos intérpretes de Hegel, em parte provavelmente porque ele nunca a desenvolveu com muita clareza como sendo moralidade política, mas ela é uma parte definida e necessária de sua Filosofia da História. Temos um total de quatro espécies de homem em nosso texto: o cidadão, o indivíduo, o herói e a vítima — ou, como também se pode dizer, o que sustenta, o que transcende, o sujeito e o objeto da história. A moral do cidadão é a do Estado; a moral do indivíduo é a da Idéia absoluta; a moral do herói é a do Espírito do Mundo; e a moral da vítima é a da situação privada, que não conta historicamente. Discutamos rapidamente estas quatro espécies de homem.

²⁸ RH, pp. 83s, 86s.

a. O cidadão

Desde que o racional é real e o que é real é o que deveria ser, e o Estado é o racionalmente universal, o cidadão como particular deste Estado é sempre racional, real e como deveria ser, ou seja, é moral. Sua racionalidade particular é realizada no Estado. Mas isto não é a racionalidade absoluta. O Estado em si é apenas uma fase na História — ele jamais é a conclusão, o ponto final do avanço da consciência na liberdade, que é a história do mundo. O Estado é moral apenas até onde a moral é realizada na Terra naquele momento. Mais uma vez, apenas um Estado particular é [pág. 30] uma realização desse tipo, cujo Estado, ou seja, cujo princípio é ao mesmo tempo a materialização do Espírito do Mundo. Há outros Estados que não são tais realizações, ou porque ainda não atingiram ou já ultrapassaram essa fase em outro momento ou porque não estão preparados para isso, devido a suas especiais circunstâncias. Seus cidadãos, presumivelmente, são menos “morais” no sentido presente da palavra do que os do Estado, que está sendo representativo do Espírito do Mundo nesta fase. Embora Hegel não seja claro neste ponto, é certo que o seu “Estado”, pelo menos em certos aspectos, não é *qualquer* Estado, mas aquele Estado que incorpora o ideal máximo no momento. É o Estado cujas ambições e esforços coincidem com/e completam os dos cidadãos, onde cada cidadão encontra sua própria realização. “Um Estado está então bem constituído e é internamente poderoso quando o interesse privado de seus cidadãos tem o mesmo interesse em comum com o Estado, e um encontrando gratificação e realização no outro”.²⁹ Assim Hegel funde, através do método dialético, o desenvolvimento do indivíduo com o de toda a humanidade, em sua conclusão no momento.

Como os particulares sozinhos não fazem o universal, os cidadãos sozinhos não podem ser a consciência da liberdade. Apenas o Estado como um todo, sua cultura, é que realiza a liberdade. Só a liberdade individual é cheia de caprichos, arbitrária, e deve estar subordinada à liberdade universal como quando concretizada em uma cultura nacional. A história dos indivíduos sozinhos e mesmo a dos indivíduos na ainda emocional comunidade irracional da família realmente ainda não é história. A História é o avanço da *consciência* de liberdade. No momento em

²⁹ RH, p. 70.

que o indivíduo está consciente de sua liberdade, ele é o cidadão do Estado moral, membro de uma comunidade cultural. O Estado, e não ele mesmo, é o universo de sua liberdade — ele em si é apenas um exemplo. Essa fase de desenvolvimento pode ser transcendida no homem absolutamente moral, o indivíduo, e no homem historicamente moral, o herói. Assim, Hegel pode dizer que simples indivíduos não são morais³⁰ e que, mesmo no estado [pág. 31] primitivo rústico, o indivíduo não conta e não deve contar.³¹ Desdobrado, este pensamento leva ao indivíduo que não tem importância moral ou histórica, o quarto homem, a vítima. Veremos logo como ele entra na verdadeira moral e no plano de Hegel. Mas deve ficar bem claro que, a partir de sua premissa — de que o Estado é “a vida que existe externamente, autenticamente moral ... a união da vontade universal e essencial com a vontade subjetiva e, como tal... *Moral*”³² — chega-se à conclusão de que “o indivíduo que vive nessa união tem uma vida moral, um valor que consiste apenas nesta existência real... As leis da ética não são acidentais, mas são a própria racionalidade. A finalidade do Estado é fazer prevalecer o material e se fazer reconhecer nos feitos reais dos homens nas suas convicções”.³³ Foi esta visão de Estados que inspirou Walt Whitman. Os totalitários não poderão encontrar conforto nela. A liberdade puramente subjetiva é cheia de caprichos, mas a Liberdade universalizada na forma concreta de uma civilização é objetiva e, assim, moral concreta. Sua forma objetiva é a lei.³⁴ Hegel nos diz: “Em sua, *a vitalidade do Estado nos indivíduos é o que chamamos de Moral*.”³⁵ Foi o caráter vago e abstrato da lei moral individual, especialmente a kantiana, que levou Hegel a esta condensação da lei moral na lei do Estado. O Estado tornou-se assim a ordem das vontades racionais, e a vontade racional é livre quando e até onde ela é parte e segue esta ordem.

Mas essa construção hegeliana era historicamente perigosíssima, em parte porque Hegel jamais deixou suficientemente claro o que ele queria dizer com “Estado” e em parte porque seus leitores se esqueceram do que ele lhes havia dito.

³⁰ RH, p. 93.

³¹ RH, p. 88-89.

³² Ibid.

³³ Ibid

³⁴ RH, p. 91 ss.

³⁵ RH, p. 66. A moralidade individual (*Moralität*) aqui se funde com o etos nacional (*Sittlichkeit*). Hegel

No momento em que se entende que “Estado” quer dizer *qualquer* Estado, a posição de Hegel se torna absurda e seu cidadão, uma caricatura da moral. Então é possível apresentar-se como visão de Hegel a [pág. 32] idéia de que apenas o cidadão está sujeito à lei e, portanto, à moral, mas que o Estado está fora disso — quando o Estado hegeliano, no mesmo instante em que perde de vista a moralidade, realmente começa o seu declínio histórico. Ora, Hegel é comparado a Hobbes, segundo quem a obediência ao Estado é o maior dever civil — e se esquece que o Estado hobbesiano não é um Estado moral no sentido hegeliano, mas uma instituição pragmática para garantir a lei e a ordem. Ele não é o ponto de encontro do Espírito do Mundo com o espírito individual. A verdade é que o próprio Hegel às vezes insinua uma interpretação desse gênero — quando o Estado, não importa qual o seu conteúdo moral, é visto como aquilo a que se deve prestar uma cega obediência, como está em um ou dois pontos de nosso texto.³⁶ Mas não há nenhum dever de obediência cego para o cidadão hegeliano, há uma coincidência de caráter e de inclinação entre o cidadão racional e seu Estado. Mais uma vez, sua afirmação de que o Estado não está aqui para o cidadão, mas que o cidadão deve tudo ao Estado³⁷ tem sido mal interpretada no sentido totalitário, quando ela realmente significa que o Estado é aquela criação que proporciona ao indivíduo o campo de ação para seu esforço racional inato.³⁸ Sua afirmação de que aquilo que é, é o que devia ser, tem sido mal interpretada como simples oportunismo, mas faz muito sentido moral quando se entende por “Estado” a estrutura das vontades racionais. Apenas, esse Estado é historicamente efetivo no sentido de contribuir para o esforço cumulativo que é o Espírito do Mundo, portanto, é realmente verdadeira a idéia de que aquilo que historicamente é, é o que idealmente deveria ser. Por outro lado, naturalmente, deve-se dizer que a maneira de expressão descuidada de Hegel e a influência de seu ambiente germânico feudal abrem caminho para este e outros mal-entendidos. Por nenhum delírio da imaginação se pode chamar Hegel de democrata no mesmo sentido de seus contemporâneos franceses ou norte-americanos. Ele tem um [pág.

nem sempre se atém à sua distinção entre essas expressões.

³⁶ Ver, por exemplo, RH, p. 91, onde a obediência instintiva ateniense é elogiada, contra a obediência reflexiva do moderno.

³⁷ RH, p. 90.

³⁸ Esta moral é semelhante à descrita por Bradley em “My Station and Its Duty”, *Ethical Studies*, Library

33] conceito muito baixo da dignidade e importância do cidadão como tal; em nosso texto ele caricatura as funções mais vitais da democracia, como as eleições — que para ele No passam de uma contagem aritmética que o estadista democrático tem de interpretar, da mesma forma como o meteorologista lê o barômetro, agindo segundo os resultados.³⁹ Ele não vê, como o fazia Kant, a incompatibilidade entre a organização militar e a democrática e, assim, usa a militar como único exemplo para a necessidade da obediência na democracia.⁴⁰ Ele não parece ver que assim está invalidando sua própria definição de Estado e de moralidade do cidadão nele. A organização militar não é uma organização de vontades racionais. A democracia está suspensa na guerra. Por outro lado, para Hegel a guerra é uma das expressões culturais do Estado,⁴¹ ou antes, sendo o meio para a destruição de Estados, a democracia é para ele a negação à criação de Estados. Enquanto a última é um ato moral pelo qual a racionalidade da Idéia é realizada, a primeira é o ato pelo qual é destruído o imoral, o irracional. Entretanto Hegel não examina a questão de que o vencedor seja sempre o moral...

b. *O indivíduo*

A moral do cidadão é apenas moral relativa. Há um recesso mais profundo do espírito humano que está além do Estado e que é o domicílio da moral absoluta. Como já vimos, o Estado é apenas *relativamente* o mais elevado desenvolvimento do racional. O universal, sendo o potencialmente absoluto, vive no coração e na mente do ser humano e este absoluto não é tocado pelo Estado, a não ser quando o Estado é o próprio Absoluto, que o será apenas no final da História — se algum dia houver um. O homem como ser absolutamente moral, o Indivíduo Humano — mais do que como o ser relativamente moral, que é o cidadão — tem um aparecimento fugaz em nossas páginas. Sua moral é intrínseca e pessoal, [pág. 34] contrária à moral extrínseca e social do cidadão. Há um elemento no homem “que absolutamente não está subordinado” — nem à astúcia da Razão, nem realmente ao

of Liberal Arts. Cf. RH, p. 76.

³⁹ RH, p. 94.

⁴⁰ RH, p. 95.

⁴¹ Mas é falso dizer que ele glorificava a guerra. Ver H. G. ten Bruggencate, “Hegel’s View on War,” *The Philosophical Quarterly*, vol. I, nº 1, outubro de 1950.

próprio curso da História, mas que “existe nos indivíduos como inerentemente eterno e divino”. Esta “moral, ética e religião”⁴² jamais é propiciada, garantida ou suplementada pelo Estado. Ela existe de maneira absoluta. Neste sentido o homem é um fim em si mesmo, ele possui a divindade. Sua divindade não está sujeita ao desenvolvimento, mas existe em sua forma absoluta. Isto é a Liberdade absoluta, pela qual e através da qual o homem é responsável por si. Não importa o quão circunscritas estejam as circunstâncias de sua vida, essa moralidade interior tem valor absoluto, infinito. “Está bastante desligada do estrépito da história do mundo,” de suas implicações lógicas dialeticamente contingentes e as dialeticamente necessárias.⁴³

Aqui está um domínio que cai fora da história do mundo e, parece, chega a cair fora de todo o plano hegeliano, pelo menos até onde ele o desenvolveu. Quanto a isso, este ser humano interior não está isento da dialética, nem mesmo da dialética hegeliana. Temos antes aqui mais um elemento da influência hegeliana, que leva aos existencialistas, passando por Kierkegaard. Em nosso texto Hegel jamais deixa completamente clara a diferença entre os dois significados de moral, a relativa e a absoluta, provavelmente porque ele mesmo não estava inteiramente certo a respeito. Por esta razão alguns de seus intérpretes estão corretos quando dizem que ele interpreta mal o problema do indivíduo.⁴⁴ Mas outros também estão certos quando sustentam que ele é o filósofo que dá um lugar sistemático ao valor singular do indivíduo, ficando assim em oposição a todo o curso da filosofia ocidental, de Platão a Kant, que tratava sistematicamente apenas o universal e o abstrato, jamais o que fosse unicamente concreto.⁴⁵ [pág. 35]

c. O herói

Entre o homem de moralidade relativa ou social e o homem de moral absoluta ou individual está o herói histórico, em quem o exclusivamente individual se funde com o universalmente social — com o Espírito do Mundo em direção à Idéia

⁴² RH, pp. 83, 86.

⁴³ RH, p. 86.

⁴⁴ Ver Sabine, ob. cit, p. 653. O próprio Kierkegaard tinha essa opinião e, portanto, desenvolveu sua dialética existencial em oposição a Hegel.

⁴⁵ August Messer, *Geschichte der Philosophie von Kant bis Hegel*, Leipzig, 1932, p. 119.

absoluta, a partir de uma fase relativamente histórica para a próxima. Este é o terceiro homem em nosso texto. Nele se concentra a situação histórica. Como indivíduo, com todos os seus ímpetos e poderes, ele não é nada senão a matéria-prima do Espírito do Mundo, que o agarra com uma paixão histórica avassaladora. O Espírito abstrato assim adquire o poder concreto de realização. O indivíduo enquanto matéria-prima para a eficiência histórica do Espírito do Mundo é essencialmente força, a força motor da história, cuja direção é determinada pelo Espírito. Hegel coloca a ênfase na direção; outros autores, como Goethe, a colocaram na força. Mas, mesmo Hegel, muito à maneira de Goethe, fala da identidade quase animalesca da paixão do homem pela idéia do Espírito.⁴⁶

Em homens históricos desse tipo o capricho de inclinações e desejos não está fundido na lei objetiva do Estado, como no cidadão, mas antes nas demandas do próprio Espírito do Mundo, que, com a ajuda deles, gera estas leis. Eles são, por assim dizer, a forma ainda fluida do Estado futuro e suas instituições. Sua moral não é a do Estado, mas a da criação do Estado. É a idéia criativa do próprio Estado futuro. O Espírito do Mundo, como diz Hegel, esbarra por eles na superfície da realidade, pronto a romper o que está, como uma concha. A fonte da força do herói ainda está oculta sob a superfície da realidade, ele tem acesso direto à realidade da Idéia e ela o inspira a seus feitos, preenchendo todo o seu ser com uma vontade concentrada e fazendo dele assim o sujeito da história, seu criador, que traz à luz o que ainda está oculto no ventre do tempo. É o homem heróico que empurra a história para diante. Por outro lado, o herói hegeliano é completamente orientado pelo Espírito do Mundo e o Espírito do Mundo o utiliza, astutamente, para seus próprios fins. O herói não **[pág. 36]** influencia o Espírito do Mundo. Não há nele uma espontaneidade ontológica que instile na idéia aquilo que não está nela antes que ele houvesse aparecido.

Esta predeterminação estrita mesmo em detalhe não é um requisito indispensável do sistema hegeliano. Ao contrário, ela o contradiz. O particular, no sistema, é um parceiro igual no jogo dialético. O universal não o “usa”, ele toma sua natureza plena no/ e através do herói. O herói contribuiria com mais do que a simples existência para o Espírito. Sua moral não se origina apenas do Espírito, mas

⁴⁶ RH, p. 81. Cf. Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, Pt. IV, Livro 20 (sobre o “Demoníaco”).

também das fontes pessoais do que chamamos a nossa segunda espécie de homem. Se Hegel houvesse desenvolvido mais esta espécie de homem, ele poderia ter inserido a individualidade espontânea no curso da história, mas não o fez. O curso da história é impessoal. Por isso, o próprio herói histórico se torna impessoal e tiraniza indivíduos “menos históricos”. Hegel é atormentado por isto, mas há a necessidade primordial do desenvolvimento lógico da Idéia. Aparece então aqui uma deficiência nas fundamentações morais de Hegel. Seu terceiro homem atrai para si o segundo, e o resultado é o quarto homem, a vítima. A moral é mais uma questão coletiva do que individual para Hegel, e o grande homem se torna, se “necessário”, uma força imoral. Daqui os totalitários modernos podem partir e partem; os libertários, como Mills, ficam nauseados, e Hegel, até onde se torna ele mesmo um herói histórico, para os profetas do totalitarismo de Esquerda e Direita torna-se o pai dos feitos imorais.

d. A vítima

O herói histórico, através de sua percepção e energia, é o sujeito da história. O indivíduo humano sem tal percepção e energia é o objeto da história, sua vítima. De certa maneira ele é culpado de sua própria morte e de seu sofrimento porque não se mostra à altura do momento, que são as possibilidades do ser humano ver o conjunto da situação histórica. Sua moral é uma quarta espécie de moral, além da moral do cidadão, que é a do Estado; a do indivíduo ético, que é a Idéia absoluta; e a do herói, que é o Espírito. Esta quarta moral é a da situação privada circunscrita. A vítima é o homem ou mulher comum, que prefere [pág. 37] a felicidade à grandeza. Hegel não vê a grandeza da felicidade, a arte do indivíduo em modelar sua vida, unindo com êxito a sucessão de situações da vida. Essa ética do sucesso particular não existe para Hegel. O indivíduo comum encerra-se em pequenas circunstâncias, isolando-se assim do Espírito do Mundo e seus processos. A História em marcha passa por cima dele. Neste sentido, “a história do mundo se movimenta em nível mais elevado que o da moral”⁴⁷ — mais uma vez um pensamento que tem sido bastante mal-entendido, apenas porque esta espécie de moral tem sido confundida com outras. Um indivíduo pode ser perfeitamente moral nesse sentido e obstruir o curso da história, ou pode ser

⁴⁷ RH, p. 118.

imoral neste sentido e fazê-lo avançar.⁴⁸ Para ser historicamente efetivo, e, em alguns casos, até para sobreviver, não basta ser moralmente bom no sentido privado. Deve-se estar plenamente alerta para a situação histórica e assim elevar-se à mais alta moralidade do Espírito. Muitos homens e mulheres “bons” no sentido privado, em nosso tempo e também em eras passadas, perderam suas vidas por uma visão curta da história e *muitos* conseguiram mantê-la por uma consciência histórica.

Não importa se o indivíduo vê ou não vê a situação histórica, ele é parte dela. Neste aspecto, seu destino é o destino histórico — ele é material histórico. A astúcia da Razão utiliza a ambos, o plenamente alerta e o meio adormecido para seus fins — uns, para um grandioso papel histórico, de que a morte violenta mas historicamente significativa pode ser parte; outros, que podem morrer da mesma forma, para o papel menor de indivíduo da massa, embora aparentemente de modo inconsciente. Assim, o homem em particular é sempre logrado e decepcionado pelo Espírito do Mundo, sendo ele seu agente ou sua vítima; ocorre apenas que a vítima aparece também como vítima de seu agente. Raramente se observa que o agente, o herói, seja também vítima das vítimas. Hegel deixa isto claro. Ele mostra como o herói é desacreditado, invejado e traído, seu trabalho é mal compreendido e imposto na pequenez das mentes pequenas de lacaios e parasitas históricos. Assim, embora o nosso texto às vezes **[pág. 38]** pareça sanguinário — a personalidade poderosa do herói “tem de pisar em muita flor inocente”⁴⁹ — não é Hegel que deve ser condenado, mas a História. Os fracos são aqueles que não conseguem ler os sinais dos tempos. O que acontece a eles é o mesmo que acontece ao pedestre que não leva em consideração os sinais de trânsito. Em vez de lastimar este fato, devemos abrir nossos olhos para a história e ajudar os outros a fazê-lo. Se vemos o tanque da história avançar em sua forma dialeticamente negativa, não temos necessariamente de nos unir a ela ou sermos por ela esmagados. Podemos sair de seu caminho, como fez a maioria dos emigrantes europeus para a América. Se não o fizermos, nossa única alternativa é o papel duplamente trágico de Cassandra, de advertir em vão aos cegos e cair com eles. Não somos então verdadeiras vítimas, escolhemos nossa queda com maior clareza do que o herói escolhe a sua ascensão — pois nós sabemos

⁴⁸ Ibid

⁴⁹ RH, p. 81-82.

que iremos cair, ele não. A verdadeira vítima da História é o cego. Assim, a tragédia da História é muito a tragédia da estupidez humana.

O material histórico do Espírito, o homem, ainda é imperfeito. O propósito da história é, precisamente, o de aperfeiçoar o homem cada vez mais. Para Hegel, este é o objetivo primordial da história. Ele vê a história de maneira teleológica e exclui todo o contingente, traçando o grandioso esboço apenas do drama cósmico, cujo detalhe humano em geral é a tragédia. Ao encarar a história deste modo, apesar de seus esforços para ser concreto, ele muitas vezes continua bastante abstrato. Especialmente ao ver a vítima da História sendo punida apenas por sua falta de visão, ele abstrai da plenitude do homem, que não é apenas um indivíduo privado e, como tal, deixando de viver de acordo com a História, mas também um indivíduo moral com o direito a entrar em dissidência com ela. É este indivíduo, o nosso segundo homem, que cai vítima da história junto com o quarto. Ou seja, a unidade do homem cai vítima da falência de um de seus aspectos. Este descuido para com a moral intrínseca do homem no progresso universal da Razão é a principal deficiência da Filosofia da História de Hegel. Sua ênfase na liberdade carece, portanto, de uma base muitíssimo **[pág. 39]** óbvia. A característica humana do homem, centro da religião judaico-cristã, é vista na liberdade organizacional de um Estado, mais do que na intimidade da consciência do homem. O que Hegel trabalhou historicamente, em especial através de Marx, é uma antítese contra a Idade Média: a eficiência social contra a moral cristã. A tarefa de nosso tempo parece ser a de produzir uma síntese das duas. **[pág. 40]**

A RAZÃO NA HISTÓRIA

Uma Introdução Geral à Filosofia da
História

NOTA DE R. HARTMAN SOBRE O TEXTO

O texto alemão das “Lições sobre a filosofia da história” de Hegel teve publicação póstuma. Como Hegel não deixou um manuscrito finalizado, mas apenas anotações de aula, a edição alemã deve ser considerada uma versão “preparada”, naturalmente, em sua essência baseada nas notas do próprio Hegel. Estas notas foram suplementadas e clarificadas por notas dos alunos, de que, felizmente, se encontrou dois conjuntos bastante extensos que foram utilizados pelo primeiro editor de sua obra, Eduard Gans.

A edição de Gans apareceu em 1837. Uma edição revisada e ampliada, preparada por Karl, o filho de Hegel, foi publicada em 1840. Georg Lasson preparou uma terceira edição, ainda mais abrangente, publicada em 1917. Esta última edição difere no arranjo e no alcance da primeira e da segunda.

Em geral se considera a segunda como a mais autorizada versão, seguida aqui com poucas exceções. As interpolações da primeira edição estão marcadas no texto por notas de rodapé; as da terceira, por chaves e itálicos. Acréscimos do tradutor, que se sentiu necessário para maior clareza do significado, foram colocados entre parênteses. Todas as notas de rodapé são do tradutor para o inglês, com exceção das que estão designadas “*Nota de Hegel*”. Seguindo o exemplo de Lasson, foram inseridos subtítulos, de maneira a separar o texto em divisões lógicas de tamanho adequado. Entretanto, estes subtítulos diferem dos de Lasson.

A edição de Lasson, publicada por Felix Meiner (“Philosophische Bibliothek”, vol. 171a), contém nas pp. 288-297 um resumo da história textual das diversas edições alemãs, que é recomendada ao leitor interessado.

R.H.

[pág. 42]

NOTA SOBRE A TRADUÇÃO BRASILEIRA

A tradução para o português foi feita a partir de duas traduções do original alemão para o inglês — a de J. Sibree (do século XIX) e a de Robert Hartman (publicada em 1953), um alemão de nascimento, naturalizado norte-americano, que foi professor, jurista e filósofo.

Esta tradução baseia-se essencialmente na de Hartman, que é uma tradução fiel e muito clara. Embora os puristas possam discordar da simplificação do vocabulário ou do corte das longuíssimas sentenças características de Hegel, havemos de convir que, mais importante do que um estilo (que, embora pessoal, não chega a ser propriamente um estilo literário), é a clareza na transmissão das idéias. Temos de nos lembrar que estamos vivendo no final do século XX e que é muito difícil acompanhar um raciocínio já bastante elaborado quando, além de estarmos rodeados de asfalto, máquinas e buzinas, vamos tropeçando por conjunções, apostos, vírgulas e pontos e vírgulas. Muita coisa mudou do século XVIII para cá — principalmente a idéia que Hegel tinha de que seria impossível levantar muito do chão sem explodir (ver adiante na pág. 77). Tenho a certeza de que, diante de aviões e sondas lunares, Hegel, que apresentou idéias novas em seu tempo, estaria acompanhando o momento.

Foram utilizadas as duas traduções para o inglês. Ambas são traduções na íntegra do texto da segunda edição (a de Karl, o filho de Hegel) — veja o histórico das traduções e edições no prefácio de Hartman. Hartman fez uma tradução mais clara e mais sintética — não uma “sintética” no sentido de *abridged* (ou “resumida”), mas no de uma expressão mais concisa de linguagem, com a eliminação do excesso de conjunções, apostos e circunlóquios por demais confusos [pág. 43] (“barrocos”, como ele diz). Mas, quando a sua tradução foi concisa a ponto de tornar algum trecho obscuro, preferi utilizar a fraseologia mais

esclarecedora de Sibree. Em pontos onde a tradução de Sibree diferia ostensivamente da de Hartman, dei preferência ao último, por ser alemão de nascimento, o que permite considerar-se sua leitura fiel ao original.

A tradução de Sibree é quase (ou, pelo menos, mais do que a de Hartman) literal. Ele conserva as orações longuíssimas e cheias de apostos e apostos de apostos, o que torna a leitura bastante difícil. Hartman preocupou-se em pontuar as frases, às vezes abrindo parágrafos — e a leitura se torna mais ágil. No entanto, algumas vezes, exagerou — o que é perfeitamente compreensível — separando demais certas frases que unidas por vírgulas ficariam claras ou omitindo palavras necessárias. Para bem da clareza, tomei a liberdade (raras vezes) de colocar vírgulas em vez de pontos, abrir ou fechar parágrafos, recolocar palavras omitidas e até de usar trechos que estavam mais claros em Sibree.

Os trechos em itálico são da 3ª edição (de Lasson) e, portanto, só existem na tradução de Hartman.

Como curiosidade, Hartman em sua introdução diz que “A Razão na História” é a parte válida das “Lições sobre a Filosofia da História”, que ele considerava um livro ultrapassado no século XX em função das descobertas e pesquisas realizadas no campo da história. E Sibree, em seu prefácio, diz que a introdução de Hegel (que constitui *A Razão na História*) é a parte menos interessante das *Lições*... — que deve ser lida rapidamente. Hartman afirma que é justamente a parte que contém a definição de Hegel sobre a questão.

A grafia dos nomes gregos obedece à que está em *Mitologia grega*, 3 volumes, de Junito de Souza Brandão, Rio de Janeiro, Vozes, 1987, 1988, 1989.

A tradutora agradece a orientação recebida do professor Celso Guimarães sobre Hegel, que foi importantíssima para a realização do trabalho.

Beatriz Sidou

[pág. 44]

I. OS TRÊS MÉTODOS DE ESCREVER A HISTÓRIA

O tema destas lições é a filosofia da história do mundo. Isto significa que não estamos preocupados com deduções gerais e ilustradas por exemplos particulares extraídos da história, mas com a natureza da história em si. O que se quer dizer com “história” torna-se mais claro se começamos por discutir os outros métodos de lidar com ela. Existem três métodos de tratar a história:

1. a história original,
2. a história reflexiva,
3. a história filosófica.

1. Obteremos um quadro Imediato e definitivo do primeiro tipo mencionando alguns nomes. Tomem-se, por exemplo, as histórias de Heródoto, Tucídides e historiadores do gênero que, essencialmente, descreviam as ações, acontecimentos e condições que tinham diante dos olhos e de cujo espírito compartilhavam. Eles transferiam o que ocorria externamente para o domínio da representação mental e, assim, traduziam os aspectos exteriores para a concepção interior — muito à maneira do poeta, que transforma o material perceptivo em imagens mentais. Esses primeiros historiadores também faziam uso de afirmações e relatórios de outros — é impossível que um homem possa ver tudo. Mas o poeta utiliza também o produto de outros, o seu bem mais valioso é a língua. O historiador junta o curso fugaz dos acontecimentos e o deposita para a imortalidade no templo de Mnemósina. Mitos, canções folclóricas e tradições não são parte da história, mas continuam sendo costumes obscuros, característicos de povos não muito conhecidos. Aqui tratamos de povos que sabiam quem eram e o que queriam. A realidade **[pág. 45]** observada e observável é uma base mais sólida para a história do que a transitoriedade dos mitos e dos épicos. Uma vez que um povo atingiu a individualidade estável, essas formas

deixam de ser a sua essência histórica.

Os primeiros historiadores transformam os acontecimentos, as ações e as situações diante de si em um trabalho de pensamento representativo. Por isso, o conteúdo de uma tal história não pode ser de grande alcance externo — levem-se em conta, por exemplo, Heródoto, Tucídides ou Guicciardini¹: o assunto essencial deles é o que está real e vivo em seu ambiente. A cultura do autor e a dos acontecimentos criados em sua obra, o espírito do autor e o das ações que ele relata são o mesmo. Ele descreve aquilo que mais ou menos vivenciou ou o que pelo menos testemunhou como contemporâneo e trata de períodos de tempo breves e da apresentação individual de homens e acontecimentos, compondo seu retrato a partir de configurações individuais não depuradas, a fim de levá-los à posteridade de maneira tão distinta como o vivenciou em pessoa ou através das narrativas pessoais de outros. Ele não está preocupado com reflexões *sobre* os acontecimentos. Ele vive o espírito dos acontecimentos, ainda não os transcende. Se, como César, ele pertence à categoria dos líderes militares ou políticos, serão os seus próprios objetivos que irão aparecer como história.

Quando dizemos que um historiador desse gênero não depura os acontecimentos, mas que em sua obra aparecem os próprios indivíduos e os povos, parece haver uma contradição nos discursos que se podem ler, por exemplo, em Tucídides. Com toda certeza, é verdade que eles jamais foram feitos nessa forma. Mas as falas são ações entre homens e, realmente, ações muitíssimo reais. A verdade é que em geral se diz que foram *apenas* conversas e, supostamente, insignificantes. Uma conversa *desse tipo* é simples tagarelice, e a tagarelice tem a grande vantagem de ser historicamente insignificante. As falas de povos para povos ou para povos e príncipes são partes integrantes da história. Mesmo consentindo-se que orações como as de Péricles — o mais profundamente completo, o mais genuíno e o mais nobre dos estadistas — tenham sido elaboradas por Tucídides, elas não eram estranhas ao caráter de Péricles. Em seus discursos esses homens expressavam as **[pág. 46]** máximas de seu povo, de sua personalidade, da consciência de sua posição política e os princípios de sua natureza espiritual e moral, seus objetivos e suas ações. O que o historiador coloca em suas bocas não é uma consciência tomada de

¹ Francesco Guicciardini (1483-1540), em sua *Istoria d'Italia* (publicado em 1561-64), trata do período

empréstimo, mas a própria mentalidade do orador.

Não existem tantos historiadores quanto se poderia pensar, cujo estudo minucioso e constante seja necessário se desejamos reviver a vida das nações, penetrando em seu espírito — historiadores que não apenas nos proporcionam erudição, mas um prazer autêntico e profundo. Já mencionamos Heródoto, o pai e fundador da história, e Tucídides; a *Anábase* de Xenofonte, um trabalho também original; os *Comentários* de César são a obra-prima singela de uma grande mente. Na antigüidade, esses historiadores eram necessariamente grandes chefes e governantes. Na Idade Média, tirando-se os bispos que estavam no centro dos acontecimentos políticos, os monges, simplórios autores de crônicas, estavam tão isolados do curso dos acontecimentos quanto os homens da antigüidade a eles estavam ligados. Nos tempos modernos, tudo isso mudou. Nossas mentes são essencialmente conceituais e logo transformam todos os acontecimentos em relatórios para comunicação. Temos excelentes trabalhos desse tipo — simples e concisos — em especial sobre acontecimentos militares, que podem ser muito bem comparados com os de César e que chegam a ultrapassá-los em riqueza de informação e descrição de técnicas e circunstâncias. Disso fazem parte as “Memórias” dos franceses. Em geral estas eram escritas por homens inteligentes sobre áreas circunscritas de acontecimentos, com uma abundância de relatos de fatos isolados, o que torna sua base histórica um tanto tênue; algumas, como as do Cardeal von Retz,² são verdadeiras obras-primas históricas, que examinam um campo histórico maior. A Alemanha tem alguns mestres desse tipo: Frederico, o Grande, com sua *Histoire de mon temps*, uma notável exceção. Homens assim devem ter realmente uma elevada posição social, pois somente quando se está em um ponto elevado se pode observar a situação e notar todos os detalhes, o que não acontece quando se tem de olhar de baixo para cima através de um buraco.

[pág. 47]

2. O segundo método da história poderia ser chamado de *reflexivo*. Esta é a espécie de história que transcende o presente — não no tempo, mas no espírito.

que vai de 1492 a 1534. (Nota de Hartman.)

² Jean-François Paul de Condi, cardeal von Retz (1614-79), arcebispo de Paris e líder da Fronda. (Nota de Hartman.)

Distinguimos aqui vários tipos:

a. O primeiro é a história *universal*, ou seja, o exame de toda a história de um povo, de um país ou do mundo. O principal aqui é a elaboração do material histórico. O historiador chega a isso com o seu espírito, que é diferente do espírito do material. O importante aqui é, por um lado, o princípio com que o autor aborda o conteúdo e o significado das ações e acontecimentos que descreve e, por outro lado, o seu próprio método de escrever a história. Conosco, alemães, a reflexão e a compreensão variam muito nesses aspectos, e cada historiador insiste em seus meios e maneiras característicos. Os ingleses e os franceses têm um conhecimento mais generalizado de como escrever a história, pois estão em um nível mais elevado de cultura nacional e universal. Conosco, cada um cria algo de peculiar para si e, em vez de escrever a história, continuamos tentando descobrir como a história deveria ser escrita.

O primeiro tipo de história reflexiva está associado à história que serve de origem, se não tiver outro propósito que não o de apresentar a totalidade da história de um país. Compilações desse tipo — tais como as de Lívio, Diodoro da Sicília e a “*História da Suíça*” de Müller³ — são admiráveis, quando bem realizadas. Neste caso, naturalmente, é melhor que o escritor se aproxime bastante do primeiro modo, escrevendo de maneira tão plástica, que o leitor tenha a impressão de estar escutando a contemporâneos e testemunhas dos acontecimentos. Mas a individualidade de espírito que deve caracterizar um escritor pertencente a um determinado período cultural em geral não está de acordo com o espírito que domina o período sobre o qual ele escreve. O espírito que fala através do escritor é totalmente diferente do espírito da época que ele descreve. Assim, Lívio faz com que seus antigos reis, cônsules e generais romanos falem à maneira dos perfeitos juristas da era liviana, contrastando notavelmente com as legítimas tradições da antiguidade romana, como a fábula de Menenius Agripa.⁴ Lívio também nos proporciona descrições de batalhas como se as tivesse visto com os próprios olhos, mas suas características são apenas características das [pág. 48] batalhas de qualquer período e a sua diferença se

³ Johannes von Müller (1752-1809), *Schweizergeschichten*, 24 vols. Escrito em 1780-1808 e publicado em 1810. (Nota de Hartman.)

⁴ Cujá moral diz que ficar com fome faz mal à barriga. (Nota de Hartman.)

contrasta ainda mais com a ausência de ligação e a inconsistência do tratamento que dá a outras características, geralmente essenciais. A diferença entre um compilador desse gênero e um historiador pode ser melhor vista quando se compara a obra de Lívio com a de Políbio, e a maneira com que Lívio usa expande e resume os períodos históricos que são preservados no relato de Políbio. Johannes von Müller, para ser verdadeiro para com o tempo que descreve, deu à sua história um caráter pomposo, pedante, falsamente solene. É melhor ler isso no velho Tschudi,⁵ onde tudo é mais simples e natural, sem um arcaísmo tão artificial e afetado.

Essa espécie de história, que pretende examinar longos períodos ou toda a história do mundo, deve abandonar a apresentação individual e condensar-se por meio de abstrações não apenas no sentido de deixar de fora acontecimentos e ações, mas também no de fazer do próprio pensamento o mais eficiente sintetizador. Uma batalha, uma grande vitória ou um cerco já não são mais eles próprios, porque estão concentrados em simples afirmações. Quando Lívio fala das guerras com os Volsci, às vezes diz, resumidamente demais: “Este ano a guerra prejudicou os Volsci.”

b. O segundo tipo de história reflexiva é a *pragmática*. Ao tratar do passado, ocupando-se com um mundo distante, abre-se para a mente uma realidade que surge de sua atividade, como recompensa por seu trabalho. Isto invalida o passado e torna presente o acontecimento. As reflexões pragmáticas, não importa o quão abstratas forem, pertencem realmente ao presente, e as histórias do passado são reanimadas para a vida atual. O fato de essas reflexões serem realmente interessantes e cheias de vida depende do espírito do escritor. Parte disso, em especial, são as reflexões morais e a iluminação moral a originar-se da história, em nome do que em geral a história é escrita. Embora se deva dizer que exemplos de bons feitos elevam a alma e deveriam ser usados na instrução moral das crianças de modo a nelas deixar impressa a virtude moral, o destino dos povos e nações — seus interesses, suas condições e seus complicados negócios — é uma questão diferente. Em geral se aconselha a governantes, estadistas e povos a aprenderem a partir das experiências da história. Mas o que a experiência e a história ensinam é **[pág. 49]** que os povos e governos até agora jamais aprenderam a partir da história, muito menos agiram

⁵ Aegidius von Tschudi (1505-72), *Schweizerchronik*, publicado em 1734-36. (Nota de Hartman.)

segundo as suas lições. Cada época tem suas próprias condições e está em uma situação individual; as decisões devem e podem ser tomadas apenas na própria época, de acordo com ela. No torvelinho das questões mundiais nenhum princípio universal e nenhuma memória de condições semelhantes poderá ajudar-nos — uma reminiscência imprecisa não tem força contra a vitalidade e a liberdade do presente. Nada é mais oco do que os apelos tantas vezes repetidos aos exemplos gregos e romanos durante a Revolução Francesa; nada é mais diferente do que a natureza destes povos e a de nosso próprio tempo. Johannes von Müller teve esse gênero de intenções morais em sua história universal e também em sua história da Suíça; para esclarecimento de príncipes, governos e povos, especialmente do povo suíço, ele preparou sua coleção de lições e reflexões, chegando a dar, em sua correspondência, o número exato de reflexões produzidas durante a semana. Mas ele não deve contar esses trabalhos entre suas melhores obras. Apenas um entendimento metódico, livre e abrangente das situações e a profunda compreensão de sua idéia central — como, por exemplo, acontece no *Espírito das leis*, de Montesquieu — podem tornar tais reflexões verdadeiras e interessantes. Portanto, uma história reflexiva suplanta a outra. Todo escritor tem acesso aos materiais; cada um pode se achar capaz de arranjar e elaborá-los, injetando neles seu espírito e o espírito do momento. Cansados de histórias reflexivas desse gênero, já se recorreu muitas vezes à apresentação de acontecimentos sob todos os ângulos possíveis. É verdade que tais histórias têm algum valor, mas em geral elas oferecem matéria-prima. Nós, alemães, nos satisfazemos com elas, mas os franceses criam com energia um presente para eles, atribuindo ao passado o atual estado das coisas.

c. O terceiro tipo de história reflexiva é a história *crítica*. Ele deve ser mencionado, pois é este o modo como a história alemã dos dias de hoje é escrita. Não é a história em si que é aqui apresentada, mas antes a história da historiografia: a avaliação de narrativas históricas e o exame de sua verdade e confiabilidade. O aspecto notável deste método, com relação ao fato e à intenção, é a perspicácia do autor, que extrai os resultados mais das narrativas do que dos acontecimentos.⁶ Aqui os [pág. 50] franceses nos proporcionaram muito do que seja profundo e sensato,

⁶ Aqui o texto é ambíguo. Também se pode ler entendendo que o aspecto notável deste método está no autor e não nos acontecimentos. (Nota de Hartman.)

mas não tentaram impingir um procedimento totalmente crítico e histórico. Em vez disso, apresentaram suas avaliações na forma de tratados críticos. Conosco, a chamada “crítica superior” não apenas se apossou de toda a filologia, mas também da literatura histórica. A crítica superior serviu, então, para justificar a introdução de todos os gêneros de monstruosidade não-histórica da mais pura imaginação. Temos aqui um outro método de obter uma realidade a partir da história: a substituição de dados históricos por fantasias subjetivas — fantasias consideradas mais excelentes quanto mais audaciosas forem, ou seja, quanto menor sua base factual e quanto maior sua contradição para com os fatos mais definidos da história.

d. O último tipo de história reflexiva é o que se apresenta abertamente como *fragmentário*. Ela é sucinta, mas, ao adotar pontos de vista universais — por exemplo, a história da arte, da lei, da religião — forma uma transição para a história filosófica do mundo. Em nosso tempo, essa espécie de história conceitual tem sido especialmente desenvolvida e enfatizada. Esses ramos da história se relacionam ao conjunto da história de um povo; a questão é apenas saber se este contexto total se torna evidente ou se é mostrado apenas nas relações externas. No último caso, elas aparecem como características puramente acidentais de um povo. Mas, quando uma história reflexiva desse gênero consegue apresentar pontos de vista gerais e estes pontos de vista são verdadeiros, deve-se admitir que essas histórias são mais do que simplesmente o fio externo e a ordem de acontecimentos e ações, que elas são realmente sua alma interna e orientadora. Assim como Mercúrio, o guia das almas, a Idéia na verdade é o guia dos povos e do mundo; o Espírito, sua vontade racional e necessária, orienta e sempre orientou o fluxo dos acontecimentos mundiais. Nosso propósito é aprender a conhecê-la em sua função orientadora. E isso nos leva ao ...

3. Terceiro método da história, o método *filosófico*. Pouco havia a esclarecer nos dois métodos precedentes; seu conceito explicava-se sozinho. Mas é diferente com este último, que parece realmente exigir algum comentário ou justificativa. A definição mais universal seria a de que a filosofia da história não passa da contemplação ponderada da história. Pensar é uma das coisas que não podemos ajudar ninguém a fazer; nisto somos diferentes dos animais. Em nossa sensação, percepção [pág. 51] e compreensão, em nossos instintos e vontades, enquanto

humanos, há um elemento de ponderação. Mas uma referência ao pensamento poderá parecer inadequada aqui. Na história, o pensamento está subordinado aos dados da realidade, que mais tarde servem como guia e base para os historiadores. Por outro lado, afirma-se que a filosofia produz suas idéias a partir da especulação, sem levar em conta os dados fornecidos. Se a filosofia abordasse a história com tais idéias, poder-se-ia sustentar que ela ameaçaria a história como sua matéria-prima, não a deixando como é, mas moldando-a conforme essas idéias, construindo-a, por assim dizer, *a priori*. Mas, como se supõe que a história compreenda os acontecimentos e ações apenas pelo que são e foram e que, quanto mais factual, mais verdadeira ela é, parece que o método da filosofia estaria em contradição com a função da história. Esta contradição e a acusação trazida, conseqüentemente, contra a filosofia devem ser explicadas e refutadas aqui. Não devemos, por essa razão, tentar corrigir as incontáveis representações equivocadas específicas que são comuns e continuamente voltam sobre os objetivos, interesses e métodos da história e a sua relação com a filosofia. **[pág. 52]**

II. A RAZÃO COMO BASE DA HISTÓRIA

O único pensamento que a filosofia traz para o tratamento da história é o conceito simples de Razão, que é a lei do mundo e, portanto, na história do mundo as coisas aconteceram racionalmente. Essa convicção e percepção é uma pressuposição da história como tal; na própria filosofia a pressuposição não existe. A filosofia demonstrou através de sua reflexão especulativa que a Razão — esta palavra poderá ser aceita aqui sem maior exame da sua relação com Deus — é ao mesmo tempo *substância* e *poder infinito*, que ela é em si o material infinito de toda vida natural e espiritual e também é *a forma infinita*, a realização de si como conteúdo. Ela é substância, ou seja, é através dela e nela que toda a realidade tem o seu ser e a sua subsistência. Ela é *poder* infinito, pois a Razão não é tão impotente para produzir apenas o ideal, a intenção, permanecendo em uma existência fora da realidade — sabe-se lá onde — como algo característico nas cabeças de umas poucas pessoas. Ela é o *conteúdo* infinito de toda a essência e verdade, pois não exige, como o faz a atividade finita, a condição de materiais externos, de meios fornecidos de onde extrair-se o alimento e os objetos de sua atividade; ela supre seu próprio alimento e sua própria referência. E ela é *forma* infinita, pois apenas em sua imagem e por ordem sua os fenômenos surgem e começam a viver.¹ É a sua própria base de existência e meta final absoluta e realiza esta meta a partir da potencialidade para a realidade, da fonte interior para a aparência exterior, não apenas no universal natural, mas também no espiritual, na história do mundo. Que [pág. 53] esta *Idéia* ou *Razão* seja o Verdadeiro Poder Eterno e Absoluto e que apenas ela e nada mais, sua glória e majestade, manifeste-se no mundo — como já dissemos, isto já foi provado em filosofia e aqui está sendo pressuposto como demonstrado.

¹ Esta sentença, eliminada na segunda edição, está aqui restaurada conforme a primeira edição. (Nota de Hartman.)

Aqueles dentre os senhores que não tenham ainda conhecido a filosofia talvez já tenham sido convidados a participar destas lições sobre a história do mundo com a crença na Razão, com um desejo, uma sede por sua compreensão. É realmente esse desejo pela compreensão racional, pelo conhecimento, e não simplesmente por uma acumulação de fatos diversos, que deveriam ser pressupostos como aspiração subjetiva no estudo das ciências. Pois, mesmo que não se estivesse abordando a história do mundo com a reflexão e o conhecimento da Razão, pelo menos se deveria ter a fé invencível e firme de que há Razão na história, acreditando que o mundo da inteligência e da vontade consciente não está abandonado ao simples acaso, mas deve manifestar-se à luz da Idéia racional. Mas na verdade não tenho de exigir esta fé por antecipação. O que eu disse aqui provisoriamente e repetirei mais tarde deve ser tomado como visão resumida de conjunto, mesmo em nosso ramo da ciência. Não é uma pressuposição de estudo, é um *resultado* que por acaso conheço porque eu já conheço o conjunto. Portanto, apenas o estudo da história do mundo em si pode mostrar que ela continuou racionalmente, que ela representa a trajetória racionalmente necessária do Espírito do Mundo, Espírito este cuja natureza é sempre a mesma, mas cuja natureza única se desdobra no curso do mundo. Este, como eu disse, deve ser o resultado da história. A história em si deve ser tomada como é, temos de seguir adiante histórica e empiricamente. Entre outras coisas, não devemos nos deixar tentar pelos historiadores profissionais, pois estes, em especial os alemães, que possuem grande autoridade, praticam precisamente aquilo de que acusam os filósofos — ou seja, fazer uma ficção histórica, *a priori*. Por exemplo, há uma mentira disseminada que diz que houve um povo original e primitivo que fora ensinado diretamente por Deus e que era dotado de uma sabedoria e perspicácia perfeitas, possuindo um conhecimento completo de todas as leis naturais e verdades espirituais; ou que houvesse povos assim ou povos sacerdotais como esse; ou, para mencionar uma questão mais específica, que havia uma epopéia romana da qual os historiadores romanos tiraram a história inicial — e assim por diante. **[pág. 54]** Devemos deixar os apriorismos² desse gênero para os talentosos historiadores profissionais, entre os quais, pelo menos em nosso país, seu uso é muito comum.

² “Autoridades” (*Autoritäten*), que aparece em edições anteriores, era um mal-entendido. O texto original diz *Aprioritäten*. (Nota de Hartman.)

Como nossa primeira condição devemos assim afirmar que apreendemos fielmente o histórico. Em termos tão generalizados como “apreendemos” e “fielmente” há uma ambigüidade. Até mesmo o historiador mediano e medíocre, que talvez acredite e simule ser apenas receptivo, que está apenas entregando-se aos dados, não é passivo em sua maneira de pensar. Ele traz consigo as suas categorias e vê os dados através delas. Em tudo o que se supõe ser científico, a Razão deve ser alerta e a reflexão deve ser aplicada. Para quem olha racionalmente para o mundo, o mundo olha de volta racionalmente. A relação é mútua. Mas aqui não podemos tratar os diversos modos de reflexão, de pontos de vista, de discernimento, nem mesmo os que dizem respeito à relativa importância ou desimportância dos fatos — a categoria mais elementar de todas.

Apenas dois aspectos da convicção geral de que a Razão já dominou no mundo e na história do mundo podem ser levados à sua atenção. Eles nos proporcionarão uma oportunidade imediata de examinar a nossa questão mais difícil e indicar o tema principal à frente.

1. O primeiro aspecto é o fato histórico do grego Anaxágoras, o primeiro a mostrar que a mente (**vous**), a compreensão em geral ou a Razão, domina o mundo — mas não uma inteligência no sentido de uma consciência individual, não um espírito como tal. Os dois devem ser cuidadosamente distinguidos. O movimento do sistema solar continua segundo leis imutáveis e estas leis são a sua razão. Mas, nem o sol nem os planetas, que, segundo tais leis, giram em torno dele, têm qualquer consciência disso. Assim, não nos surpreende a idéia de que há Razão na natureza, de que a natureza é governada por leis universais e imutáveis — estamos habituados a isso e não lhe damos muita importância. Esta circunstância histórica também nos ensina uma lição de história: as coisas que parecem comuns para nós nem sempre estiveram no mundo; um pensamento novo como esse marca uma época no desenvolvimento do espírito humano. Aristóteles diz que Anaxágoras, como originador deste pensamento, parecia um homem sóbrio entre os **[pág. 55]** bêbados. Sócrates adotou a doutrina de Anaxágoras, que daí por diante se tornou a idéia dominante na filosofia, com exceção da escola de Epicuro, que atribuía todos os acontecimentos ao acaso. “Fiquei encantado com isso,” Platão faz Sócrates dizer, “e esperava haver encontrado um mestre que interpretasse a Natureza através da Razão

e que me mostrasse no particular o seu objetivo particular e no universal, o objetivo universal. Eu não deveria desistir dessa esperança por nada, mas fiquei enormemente desapontado depois de, tendo-me aplicado zelosamente aos escritos de Anaxágoras, descobri que ele menciona apenas as causas externas, como o Ar, o Éter, a Água e similares, em vez da Razão.”³ É evidente que a insuficiência que Sócrates descobriu em Anaxágoras nada tem a ver com o princípio em si, mas com a falha de Anaxágoras em aplicá-lo à natureza concreta. A natureza não foi entendida ou compreendida através deste princípio; o princípio continuou abstrato — a natureza não foi compreendida como um desenvolvimento da Razão, como uma organização produzida por ela. Desejo logo de início atrair a atenção para esta diferença entre um conceito, um princípio ou uma verdade confinados ao abstrato e determinando aplicação e desenvolvimento concretos. Esta diferença é fundamental.

2. O segundo ponto é a ligação histórica do pensamento de que a Razão governa o mundo com uma outra forma, bem conhecida para nós — a forma da verdade religiosa: o mundo não está abandonado ao acaso e a acidentes externos, mas é controlado pela *Providência*. Eu já disse antes que não exijo a crença no princípio anunciado, mas penso que poderia apelar a esta crença em sua forma religiosa, a menos que a natureza da filosofia científica impeça, como regra geral, a aceitação de quaisquer pressuposições; ou, visto por outro ângulo, a menos que a própria ciência que desejamos desenvolver dê provas, senão da verdade, pelo menos da exatidão de nosso princípio. A verdade de que uma Providência, ou seja, uma Providência divina, preside aos acontecimentos do mundo corresponde ao nosso princípio, pois a Providência divina é a sabedoria dotada de infinito poder que realiza o seu objetivo, ou seja, o objetivo final, racional e absoluto do mundo. A Razão é o Pensamento determinando-se em absoluta liberdade. [pág. 56]

Por outro lado, surge agora uma diferença, na verdade uma oposição, entre essa fé e o nosso princípio, muito como a que havia entre a expectativa de Sócrates e o princípio de Anaxágoras. Essa fé também é indefinida, é o que é chamado de fé na Providência em geral; ela não é seguida na aplicação definida ao conjunto, no curso abrangente da história do mundo. Explicar a história significa revelar as paixões dos

³ *Fedo*, 97-98. Hegel parafraseia esta passagem. Ver em *Fedo*, de Platão, na tradução para o inglês de F. J. Church, editada por F. H. Anderson (Nova York, Liberal Arts Press), pp. 50s. (Nota de Hartman.)

homens, seu caráter, suas forças ativas. Esta exatidão da Providência normalmente é chamada de seu *plano*. Mas supõe-se que este plano esteja oculto de nossa vista; o desejo de identificá-lo chega a ser considerado presunção. Na realidade, a ignorância de Anaxágoras sobre a manifestação da Razão foi ingênua, o conhecimento do princípio não havia ainda sido desenvolvido, nem por ele, nem pela Grécia em geral. Ele ainda não era capaz de aplicar o seu princípio geral ao concreto, de deduzir o último a partir do primeiro. Apenas Sócrates deu o primeiro passo na compreensão da união do concreto com o universal. Anaxágoras, na época, não se opunha a essa aplicação, mas a fé na Providência se *opõe*. Ela se opõe no mínimo à aplicação generalizada de nosso princípio, ao *conhecimento* do plano da Providência. É verdade que em casos especiais se permite isso aqui e ali, quando as mentes piedosas enxergam em certos acontecimentos não apenas o acaso, mas a vontade de Deus — quando, por exemplo, um indivíduo em grande perplexidade e necessidade obtém uma ajuda inesperada. Mas esses exemplos estão limitados aos propósitos particulares deste indivíduo. Na história do mundo, os “indivíduos” de quem devemos tratar são os povos, eles são totalidades que são Estados. Não podemos, portanto, estar satisfeitos com o que chamamos de visão “pormenorizada” da fé na Providência, nem com a fé indeterminada, simplesmente abstrata, na afirmação universal de que existe uma Providência, sem a determinação de seus atos definidos. Ao contrário, devemos tentar seriamente reconhecer os caminhos da Providência, os seus significados e as suas manifestações na história, e seu relacionamento com o nosso princípio universal.

Mas, ao mencionar qualquer reconhecimento do plano da Providência divina, toquei em uma questão proeminente em nossos dias, a questão de saber-se se é possível reconhecer a Deus — ou, a partir do momento em que isso deixa de ser uma discussão, a doutrina, que agora se tornou um preconceito, de que é impossível conhecer a Deus. Seguindo esta doutrina, agora contradizemos aquilo que ordena a Sagrada Escritura como nosso mais elevado dever, ou seja, não apenas **[pág. 57]** amar, mas também conhecer a Deus. Categoricamente agora negamos o que está escrito, ou seja, que é o espírito que leva à verdade, que conhece todas as coisas e que penetra até mesmo as profundezas da divindade. Assim, ao colocar o Ser Divino além de nosso conhecimento e do âmbito de todas as coisas humanas, obtemos a

permissão muito conveniente de satisfazer às nossas fantasias. Estamos liberados da necessidade de atribuir o nosso conhecimento ao Verdadeiro e Divino. Ao contrário, a vaidade do conhecimento e a subjetividade do sentimento têm agora ampla justificação. A humildade piedosa, ao manter o verdadeiro reconhecimento de Deus ao alcance da mão, sabe muito bem o que obtém por seu esforço arbitrário e vão.

Eu gostaria de discutir a ligação da nossa tese — de que a Razão governa e governou o mundo — com a questão do possível conhecimento de Deus, principalmente para que se possa mencionar a acusação que a filosofia evita ou deve evitar, a discussão de verdades religiosas, porque ela tem, por assim dizer, uma consciência má a respeito destas verdades. Ao contrário, o fato é que nesses últimos tempos a filosofia teve de assumir a defesa de verdades religiosas contra muitos sistemas teológicos. Na religião cristã Deus Se revelou, o que significa que Ele deu ao homem a capacidade de compreender o que Ele é, não sendo mais oculto e secreto. Com esta *possibilidade* de conhecer a Deus, a *obrigação* de conhecê-lo nos é imposta. Deus deseja estreitar as almas e esvaziar a mente de seus filhos; Ele quer o nosso espírito, em si realmente pobre, rico no conhecimento Dele, sustentando que este conhecimento seja de supremo valor. O desenvolvimento do espírito pensante só *começou* com esta revelação da essência divina. Ele agora deve progredir em direção à compreensão intelectual do que originalmente estava presente apenas para o espírito que sentia e imaginava.

[O sentimento é a forma inferior em que pode existir qualquer conteúdo mental. Deus é o Ser Eterno em e para si mesmo; aquilo que é original em e para si mesmo é sujeito do pensamento, e não do sentimento. É verdade que tudo que é espiritual, todo o conteúdo da consciência, qualquer coisa que é produto e sujeito do pensamento — em especial a religião e a moralidade — também deve, e originalmente o faz, existir no modo do sentimento. Mas o sentimento não é a fonte de onde este conteúdo flui para o homem, mas apenas um modo primitivo em que ele existe no homem. É realmente o pior modo, um modo que o homem [pág. 58] tem em comum com o animal. O que é substancial também deve existir no sentimento, mas existe principalmente em uma forma superior, mais dignificada. Se se deseja relegar conteúdo moral, mais verdadeiro, o mais espiritual, ao sentimento e à emoção, mantendo-o ali em cima do princípio geral, deve-se atribuir a este

conteúdo essencialmente a forma animal — mas esta não é de maneira alguma capaz de conter o espírito. No sentimento, o conteúdo mental é o menor possível, está presente em sua forma mais baixa possível. Até onde ele ainda estiver no sentimento, está velado e totalmente indefinido. Ainda é inteiramente subjetivo, presente exclusivamente na forma subjetiva. Se alguém diz: “Sinto isso e isso assim e assim”, essa pessoa isolou-se em si mesmo. Todo o resto das pessoas tem o mesmo direito de dizer: “Não sinto nada disso”. E assim o indivíduo saiu do terreno comum de entendimento. Em assuntos totalmente pessoais, o sentimento está em todo o seu direito. Sustentar que todos os homens tenham isso ou aquilo em seu sentimento é uma contradição em termos; contradiz o conceito de sentimento, o ponto de vista da subjetividade individual de cada um que assumiu esta afirmação. Enquanto o conteúdo mental é colocado no sentimento, todos estão reduzidos a seu ponto de vista subjetivo. Se alguém chama a outro desse ou daquele epíteto, o outro estaria autorizado a devolver-lhe, e ambos, a partir de seus respectivos pontos de vista, estariam autorizados a ofender-se mutuamente. Se alguém diz que tem a religião em seu sentimento e o outro, que não vê nenhum Deus em seu sentimento, ambos estão certos. Se nesta maneira o conteúdo divino — a revelação de Deus, o relacionamento de Deus ao homem, o ser de Deus para o homem — está reduzido ao sentimento puro, ele está reduzido à subjetividade pura, ao arbitrário, ao capricho. Dessa maneira, o indivíduo realmente se livra da verdade como ela é em e para si mesma. A verdade é universal em e para si mesma, essencial, substancial; como tal ela só pode estar no e ser para o pensamento..] Finalmente chegou o momento para compreender também o rico produto da Razão criativa que é a história do mundo.

Por algum tempo foi moda admirar-se a sabedoria de Deus nas vidas dos animais, das plantas e dos seres humanos. Se admitimos que a Providência se manifesta nesses objetos e nesses materiais, por que não também na história do mundo? Porque seu alcance parece ser grande demais; no entanto, a sabedoria divina, ou Razão, é a mesma tanto no grande quanto no pequeno. Não devemos imaginar que Deus seja fraco **[pág. 59]** demais para exercer a sua sabedoria em uma grande escala. Nossa luta intelectual visa reconhecer que aquilo que a sabedoria eterna *tencionava* ela na verdade *realizou*, dinamicamente ativa no mundo, ao

mesmo tempo no reino da natureza e no reino do espírito. Neste aspecto o nosso método é uma teodicéia, uma justificação de Deus, algo que Leibniz tentou metafisicamente, à sua maneira, através de categorias abstratas indeterminadas. Nestes termos o mal no mundo seria compreendido e a mente pensante estaria reconciliada com ele. Não existe realmente em lugar algum maior desafio a esta reconciliação do que na história do mundo. Essa reconciliação só poderá ser atingida através do reconhecimento dos elementos positivos em que o elemento negativo desaparece como algo subordinado e derrotado. Isto é possível, por um lado, através da consciência do verdadeiro objetivo fundamental do mundo e, por outro lado, na consciência do fato de que este objetivo foi realizado no mundo e que o mal não pode finalmente prevalecer além dela. Para este fim a simples crença no e na providência não bastam. A “Razão”, que se diz governar o mundo, é uma expressão tão indefinida quanto a “Providência”. Sempre se fala de Razão sem a capacidade de indicar sua definição, seu conteúdo, que sozinho nos permitiria julgar se alguma coisa é racional ou irracional. O que precisamos é de uma definição adequada de Razão, pois sem esta definição não podemos ir além de simples palavras. Com isso, vamos ao segundo ponto que desejamos levar em consideração.

[pág. 60]

III. A IDÉIA DE HISTÓRIA E SUA COMPREENSÃO

A questão de como a Razão é determinada em si e o que é a sua relação para com o mundo coincide com a questão: *qual é objetivo final do mundo?* Esta questão pressupõe que o objetivo seja realizado e compreendido. Duas coisas devem, então, ser levadas em consideração: em primeiro lugar, o conteúdo deste objetivo final, a sua determinação como tal e, em segundo lugar, a sua compreensão.

Para início de conversa, deve-se observar que a história do mundo está no domínio do Espírito. A palavra “mundo” inclui a natureza física e a natureza psíquica. A natureza física desempenha um papel na história do mundo e, desde o começo, devemos chamar a atenção para as relações naturais fundamentais envolvidas nisso. Mas o Espírito e o rumo de seu desenvolvimento são a matéria da história. Não devemos contemplar a natureza como um sistema racional em si, em seu domínio particular, mas apenas em sua relação para com o Espírito.

[Depois da criação da natureza surge o Homem. Ele constitui a antítese ao mundo natural, é o ser que se eleva até o segundo mundo. Temos dois reinos em nossa consciência universal, o reino da Natureza e o reino do Espírito. O reino do Espírito consiste naquilo que é apresentado pelo homem. Pode-se ter todo tipo de idéias a respeito do Reino de Deus, mas sempre haverá um reino do Espírito para ser claramente compreendido e realizado no homem.]

O reino do Espírito abrange tudo, inclui tudo aquilo que alguma vez interessou ou interessará ao homem. O homem é ativo nele — seja o que for que faça, o homem é a criatura na qual o Espírito obra. Por isso é interessante, no correr da história, aprender a conhecer a natureza [pág. 61] espiritual em sua existência, ou seja, o ponto em que se unem o Espírito e a Natureza, que integram a natureza humana. Ao falar de natureza humana, queremos dizer algo permanente. O conceito de natureza deve adaptar-se a todos os homens e a todas as eras,

passado e presente. Este conceito universal poderá passar por infinitas modificações, mas, na verdade, o universal é a mesmíssima essência em suas mais variadas modificações. A reflexão racional menospreza as variações e atém-se ao universal, que sob todas as circunstâncias está ativo na mesma modalidade e se manifesta no mesmo interesse. O tipo universal aparece até mesmo no que mais parece afastar-se dele; em sua forma mais distorcida podemos ainda distinguir o ser humano. ...

Essa espécie de reflexão vem do conteúdo, o objetivo da atividade humana. ... Mas a mente humana cultivada não pode deixar de fazer distinções entre inclinações e desejos quando estes se manifestam em pequenas circunstâncias e quando aparecem na luta dos interesses históricos mundiais. Aqui surge um interesse objetivo, que nos impressiona em dois aspectos: o do objetivo universal e o do indivíduo, que representa este objetivo. É isto que faz a história tão fascinante. São estes objetivos e indivíduos cuja perda e cuja queda lamentamos. Quando temos diante de nós a luta dos gregos contra os persas ou contra o poderoso domínio de Alexandre, sabemos muito bem o que nos interessa. Desejamos ver os gregos livres do barbarismo, desejamos ver o Estado ateniense preservado e estamos interessados no governante sob cuja liderança os gregos subjugaram a Ásia. Se fosse apenas uma questão de paixão humana, não sentiríamos nenhuma perda ao imaginar que Alexandre teria falhado em sua empresa. Estaríamos muito contentes ao ver aqui um simples jogo de paixões, mas não nos sentiríamos satisfeitos. Temos aqui um interesse material, objetivo. ...

Ao contemplar a história do mundo, devemos considerar seu objetivo final. Este objetivo final é aquilo que é determinado no mundo em si. De Deus sabemos que é o mais perfeito, Ele pode controlar apenas a si mesmo e ao que é como Ele. Deus e a natureza de Sua vontade são a mesma coisa; a isto chamamos, filosoficamente, a Idéia. Por isso temos de contemplar à Idéia em geral, em sua manifestação como espírito humano. Mais precisamente, a idéia de liberdade humana. A mais pura forma em que a Idéia se manifesta é o Pensamento em si. Neste aspecto a Idéia é tratada na Lógica. Uma outra forma é a de [pág. 62] Natureza física.¹ Finalmente, a terceira forma é a de Espírito em geral.] O Espírito

¹ Neste aspecto, a Idéia é tratada na *Filosofia da natureza*. (Nota de Hartman.)

apresenta-se em sua realidade mais concreta na fase em que o observamos, a de história do mundo. Entretanto — ou antes, para que se possa entender também a idéia geral desta existência concreta do Espírito —, devemos expor, em primeiro lugar, uma certa definição geral da *natureza do Espírito*. Mas isto só pode ser feito aqui como simples defesa; não é este o lugar para desenvolver-se a idéia de Espírito através da especulação filosófica. Como foi mencionado acima, o que pode ser dito em uma introdução* só pode ser tomado historicamente — como hipótese a ser explicada e comprovada em outro lugar ou a ser verificada pela própria ciência da história.

Portanto, temos a indicar aqui:

1. as características abstratas da natureza do Espírito,
2. os meios que o Espírito usa para compreender sua Idéia,
3. a forma que a plena compreensão do Espírito assume na existência: o Estado.

1. A IDÉIA DE LIBERDADE

A natureza do Espírito poderá ser compreendida com uma espiada na direção oposta — a matéria. A essência da matéria é a gravidade e a essência do Espírito — sua matéria — é a Liberdade. Torna-se imediatamente plausível a todos o fato de que, entre outras propriedades, o Espírito também possui a Liberdade. Mas a filosofia nos ensina que *todas* as propriedades do Espírito só existem através da Liberdade. Todas são apenas meios para se atingir a Liberdade; todas buscam e apresentam isto e unicamente isto. A filosofia especulativa discerne o fato de ser a Liberdade a única verdade do Espírito. A matéria possui gravidade em virtude de sua tendência em direção a um ponto central, ela é essencialmente composta, consistindo de partes que mutuamente se excluem. Ela busca sua unidade e, por esse meio, sua própria **[pág. 63]** extinção; ela busca ao seu oposto.² Se ela chegasse a isso, já não seria mais matéria, teria deixado de existir. Ela se empenha pela

* Lembrar que *A Razão na História* é a introdução para as *Lições sobre a Filosofia da História*. (Nota da tradutora.)

² Ver *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, par. 262. (Nota de Hartman.)

idealidade, pois na unidade ela existe idealmente. O Espírito, ao contrário, é aquilo que tem o seu centro em si mesmo. Ele não tem unidade fora de si, mas a encontrou: está em si e consigo. A matéria tem sua substância fora de si, o Espírito é o Ser-em-si-mesmo (a existência autocontida). Mas, a Liberdade é precisamente isto. Pois, quando eu sou dependente, refiro-me a algo que não sou, não posso existir independentemente de algo externo. Eu sou livre quando estou comigo. Essa existência autocontida do Espírito é a consciência própria, a consciência de si.

Duas coisas devem ser distinguidas na consciência: em primeiro lugar, *que* eu sei e, em segundo, *o quê* eu sei. Na consciência própria ambas coincidem, pois o Espírito conhece a si mesmo. Ele é a capacidade de discernir de sua própria natureza e, ao mesmo tempo, é a operação de chegar a si mesmo, de se mostrar, de tornar-se (realmente) aquilo que está em si (potencialmente). Seguindo esta definição abstrata, pode-se dizer que a história do mundo é a exposição do espírito em luta para chegar ao conhecimento de sua própria natureza. Assim como o germe contém em si toda a natureza da árvore, o sabor e a forma de seu fruto, os primeiros vestígios do Espírito virtualmente contêm o conjunto da história. Os orientais ainda não sabem que o Espírito — o Homem, como tal — é livre. E, como não o sabem, não são livres. Eles apenas sabem que *um* é livre; mas, por isso mesmo, essa liberdade é um simples capricho, ferocidade, cegueira da paixão ou, quem sabe, a suavidade e docilidade do desejo — o que, mais uma vez, nada é senão um acidente da natureza e assim, mais uma vez, o capricho. Este *um* é, portanto, apenas um déspota e não um homem livre. A consciência da liberdade surgiu primeiro entre os gregos e, portanto, eles eram livres. Mas eles, como também os romanos, apenas sabiam que alguns são livres — não o homem em si. Isto nem Platão nem Aristóteles sabiam. Por essa razão, os gregos não apenas tinham a escravidão, sobre a qual baseavam toda a sua vida e a manutenção de sua esplêndida liberdade, mas essa liberdade deles era em si, em parte, uma evolução accidental, passageira e limitada e, parte, uma grave sujeição da natureza humana. Só os povos germânicos, através da cristandade, é que vieram a compreender [pág. 64] que o homem é livre e que a liberdade de espírito é a própria essência da natureza humana. Esta consciência surgiu primeiro na religião, na região mais interior do espírito³; mas introduzi-la no mundo leigo era uma tarefa maior que

³ do povo judeu; ver *Filosofia da História do mundo*, 3ª parte, 3ª seção, cap. 2. (Nota de Hartman.)

só poderia ser resolvida e cumprida através de um demorado e rigoroso esforço de civilização. Assim, a escravidão não cessou imediatamente com a aceitação da religião cristã. A liberdade não predominou repentinamente nos Estados, nem a razão nos governos e constituições. A aplicação do princípio às condições seculares, toda a moldagem e interpenetração da sociedade constituída por este princípio, é precisamente o demorado processo da história. Já chamei a atenção para essa distinção entre um princípio como esse e sua aplicação, sua introdução e sua execução na realidade da vida e do espírito. Este é um fato de importância fundamental em nossa ciência, que se deve manter sempre em mente. Assim como já o observamos nos princípios cristãos da consciência de si e da liberdade, ele se manifesta no princípio da liberdade, em geral. A história do mundo é o avanço da consciência da liberdade — um avanço cuja necessidade temos de investigar.

A afirmação preliminar acima, a respeito dos diversos graus na consciência da liberdade — quando dissemos que os orientais sabiam que apenas *um* é livre, os gregos e romanos que *alguns* são livres, ao passo que nós sabemos que *todos* os homens, de maneira absoluta, ou seja, como homens, são livres —, é, ao mesmo tempo, a divisão natural da história do mundo e o modo como devemos tratá-la. Mas isto é mencionado apenas de passagem; devem os antes explicar alguns outros conceitos.

Estabelecemos a consciência da liberdade do Espírito e, com isso, a realização dessa Liberdade como objetivo final do mundo. O mundo espiritual é a substância da realidade e o mundo físico permanece a ele subordinado, ou, em termos de filosofia especulativa, não tem uma verdade se comparado ao primeiro. A palavra “liberdade”, sem maiores qualificações, é indefinida e infinitamente ambígua. Sendo o conceito mais elevado, está sujeito a uma infinidade de mal-entendidos, confusões e equívocos, podendo dar origem a todo gênero de possíveis exorbitâncias. Tudo isso jamais foi tão limpidamente sabido e sentido **[pág. 65]** como hoje. Mas, por enquanto, devemos nos contentar com esta palavra generalizante e um tanto indefinida. A atenção também foi atraída para a importância da infinita diferença entre o princípio, como o que até o momento apenas existe em si, no abstrato, e o que é real. Ao mesmo tempo, é a própria Liberdade que compreende dentro de si a infinita necessidade de levar-se até à consciência e, assim, como o conhecimento de

si é sua própria natureza, até à realidade. A Liberdade em si é o seu próprio objetivo e o propósito único do Espírito. Ela é a finalidade última para a qual toda a história do mundo sempre se voltou. Para este fim, todos os sacrifícios têm sido oferecidos no imenso altar da terra por toda a demorada passagem das eras. Só a Liberdade é a finalidade que se compreende claramente e se completa em si mesma, o único pólo duradouro estável na mudança de acontecimentos e condições, o único princípio verdadeiramente eficaz que interpenetra o todo. Este objetivo final é o propósito de Deus para com o mundo. Mas Deus é o Ser absolutamente perfeito e, portanto, pode resolver tudo por Si, por Sua própria vontade. A natureza de Sua própria vontade, Sua própria natureza, é aquilo que aqui chamamos de Idéia de liberdade. Assim, traduzimos a linguagem da religião para a da filosofia. Nossa próxima pergunta é: que meios a Idéia utiliza para sua compreensão? Este é o segundo ponto que temos a considerar.

2. OS MEIOS PARA COMPREENSÃO

a. *A idéia e o indivíduo*

A questão dos *meios* pelos quais a Liberdade se desenvolve em um mundo nos leva diretamente ao fenômeno da história. Embora a Liberdade em si seja essencialmente uma idéia interior não desenvolvida, os meios que ela usa são os fenômenos exteriores que na história se apresentam diretamente aos nossos olhos. Uma primeira olhadela na história nos convence de que as ações dos homens emanam de suas necessidades, suas paixões, seus interesses, suas qualidades e seus talentos. É como se realmente nesse drama de atividades todas essas necessidades, paixões e interesses, fossem a causa e o principal motivo da ação. É verdade que este drama envolve também objetivos universais — benevolência ou nobre patriotismo, virtude e objetivos esses deveras insignificantes no vasto quadro da história. Talvez se [pág. 66] possa ver o ideal da Razão realizado naqueles que adotam tais objetivos e na esfera de suas influências; entretanto, seu número é mínimo em proporção à massa da raça humana e sua influência, proporcionalmente limitada. Paixões, objetivos particulares e satisfação de desejos egoístas são, ao contrário, formidáveis

motivos de ação. Sua força está em que eles não respeitam nenhuma das limitações que a lei e a moralidade impor-lhes-iam e no fato de que estes impulsos naturais estão mais próximos da essência da natureza humana do que a disciplina artificial e maçante que tende à ordem, ao autodomínio, à lei e à moralidade.

Quando examinamos este mostruário de paixões e as conseqüências de sua violência, o absurdo associado não apenas a eles, mas até (diríamos antes *especialmente*) com os planos *bons* e os objetivos honestos e quando vemos surgir daí o mal, o vício, a ruína que ocorreram aos reinos mais florescentes que a mente humana jamais criou, mal podemos evitar encher-nos de tristeza com essa mancha universal de corrupção. E, como esta decadência não é obra da natureza simples, mas da vontade humana, nossas reflexões podem muito bem levar-nos a um pesar moral, uma repulsa pela vontade boa (o espírito) — se é que esta tem realmente espaço dentro de nós. Sem exagero retórico, um simples relato verdadeiro das desgraças que destruíram os mais nobres governos e as mais nobres nações e os melhores exemplares da virtude privada forma um quadro assustador, despertando emoções da mais profunda e mais desesperançada tristeza, sem a compensação de um resultado consolador. Podemos suportá-lo fortalecendo-nos contra isto apenas pensando que assim deveria ser — é o destino, nada se pode fazer. Por fim, saindo do aborrecimento com que esta dolorosa reflexão nos ameaça, voltamos à vitalidade do presente, para nossos objetivos e os interesses do momento. Resumindo: voltamos ao egoísmo que está na praia tranqüila, gozando em segurança o distante espetáculo do naufrágio e da confusão.

Ao contemplar a história como sendo o cadafalso em que foram sacrificadas a felicidade dos povos, a sabedoria dos Estados e a virtude dos indivíduos, necessariamente surge uma pergunta: para que princípio, a que objetivo final foram oferecidos estes sacrifícios monstruosos?

Daí, em geral, voltamos ao ponto de partida de nossa investigação: os acontecimentos que constituem este quadro de emoção carregada e reflexão profunda são apenas os meios para compreender o destino essencial, o objetivo final absoluto ou, o que vem a dar no mesmo, o [pág. 67] verdadeiro resultado da história do mundo. Todo esse tempo evitamos propositadamente este método de reflexão que emana dessa questão de princípios particulares passando a princípios gerais. Além

disso, não está no interesse de reflexões sentimentais desse gênero colocar-se realmente acima dessas emoções deprimentes, resolvendo os mistérios da Providência que se apresentam em tais contemplanções. É antes natureza sua residir melancolicamente nas subliminidades vazias e infrutíferas de seu resultado negativo. Por esta razão, voltamos ao nosso ponto de vista de origem. O que temos a dizer sobre isso também — responderá às perguntas em que nos coloca este panorama da história.

A primeira coisa que observamos — algo que já foi enfatizado mais de uma vez antes, mas que não se pode repetir muitas vezes, pois pertence ao ponto central de nossa investigação — é a natureza geral e abstrata daquilo a que chamamos princípio, objetivo final, destino ou natureza e conceito de Espírito. Um princípio, uma lei, é algo implícito que, como tal, por mais verdadeiro que seja em si, não é totalmente real. Objetivos, princípios e similares estão inicialmente em nossos pensamentos, nossa intenção interna. Ainda não são uma realidade. O que existe em si é uma possibilidade, uma disposição. Ainda não saiu de sua condição implícita para a existência. Um segundo elemento deve ser acrescentado para que se torne realidade, ou seja, atividade, atuação, realização. O princípio disso é a vontade, a atividade do homem em geral. É somente através dessa atividade que o conceito e suas determinações implícitas (“sendo-em-si-mesmas”) podem ser realizadas, efetivadas, pois, por si, elas são impotentes. A atividade que as coloca em funcionamento e em existência é a necessidade, o instinto, a inclinação e a paixão do homem. Quando tenho uma idéia, fico muito interessado em transformá-la em ação, em realidade. Desejo encontrar minha própria satisfação na sua realização, através da minha participação. Um objetivo para o qual eu tenha de agir deverá ser o meu objetivo, por ele deve satisfazer aos meus desejos, mesmo que tenha diversos aspectos que não me preocupem. O infinito direito do indivíduo é encontrar-se satisfeito em sua atividade e trabalho. Se os homens se interessam por alguma coisa, devem ter seu coração naquilo. Os sentimentos de importância pessoal devem ser satisfeitos. Mas aqui há um equívoco que se deve evitar. Dizer que o indivíduo “tem um interesse” em algo é visto como censura ou reprimenda, deixamos implícito que ele apenas está atrás de vantagens pessoais. A censura [pág. 68] realmente não apenas contém implícita sua indiferença para com o interesse comum, mas para com

o fato de o homem tirar vantagem disso e mesmo de sacrificá-lo em seu próprio benefício. Quem é ativo por uma causa não está apenas “interessado” e, sim, “interessado *nela*”. A linguagem expressa fielmente esta distinção. Nada portanto acontece, nada é realizado, a não ser que os preocupados com uma questão encontrem sua satisfação nela. São indivíduos particulares, têm suas necessidades, instintos e interesses especiais. Têm seus desejos e vontades particulares, sua própria percepção e convicção ou, pelo menos, sua atitude e sua opinião, uma vez despertadas as aspirações para refletir, compreender e raciocinar. Por isso, as pessoas precisam que uma causa pela qual devam agir esteja de acordo com suas idéias e esperam que a sua opinião — a respeito de suas boas qualidades, justiça, vantagem, lucro — seja levada em consideração. Isto é de importância especial hoje, quando as pessoas são levadas a apoiar uma causa não por confiança na autoridade de uma outra pessoa, mas antes baseadas em sua capacidade de discernimento e convicção.

Afirmamos, então, que nada foi realizado sem um interesse de parte dos que o provocaram. Se o “interesse” for chamado de “paixão” — porque toda a individualidade concentra todos os seus desejos e forças, com todas as fibras da vontade para descuido de todos os outros interesses e objetivos reais ou possíveis, em um objeto —, podemos, então, afirmar sem qualificação que *nada de grandioso no mundo* foi realizado sem paixão.

E assim entram dois elementos em nossa investigação: o primeiro, a Idéia, e depois, o complexo das paixões humanas — um, a urdidura, o outro, a trama da imensa tapeçaria da história do mundo. Sua ligação e união concreta constituem a liberdade moral no Estado. Já falamos da Idéia de liberdade como sendo a essência do Espírito e o objetivo positivamente final da história. A paixão é encarada como algo de errado, algo mais ou menos mau; o homem não deve ter paixões. É verdade, “paixão” não é exatamente a palavra certa para o que quero expressar. Não pretendo mostrar aqui mais do que a atividade humana resultante do interesse privado, de planos especiais ou, se é melhor, planos pessoais — com essa qualificação: de que toda a energia da vontade e do caráter seja dedicada à consecução de um objetivo e que os outros interesses ou objetivos possíveis, tudo o mais, realmente, seja sacrificado a esse objetivo. Esse objetivo determinado está tão ligado à [pág. 69]

vontade da pessoa que sozinho ele determina inteiramente sua direção e sua forma inalienável. É isso que faz da pessoa o que ela é. Uma pessoa é uma existência específica. Não é um homem qualquer — isto não existe — mas um determinado ser humano. A palavra “caráter” também expressa esta singularidade de vontade e inteligência. Entretanto, o caráter abrange quaisquer aspectos individuais — a maneira como um indivíduo se conduz em suas relações pessoais e outras. Ele não conota essa individualidade em si na sua fase ativa e prática. Usarei, portanto, a palavra “paixão” para expressar a particularidade de um caráter até onde suas vontades individuais não tenham apenas um conteúdo especial, mas proporcionem também a força que age e dá impulso a feitos de alcance universal. Assim, a paixão é o aspecto subjetivo e formal da energia, da vontade e da atividade, cujo conteúdo e objetivo, a essa altura, ainda não estão determinados. Existe uma relação semelhante entre a convicção, a percepção e a consciência individuais, por um lado, e seu conteúdo, por outro. Se alguém desejar decidir se a minha convicção e a minha paixão são verdadeiras e firmes, deverá levar em consideração o *conteúdo* da minha convicção e o *objetivo* da minha paixão. Ao contrário, sendo verdadeiras e firmes, inevitavelmente terão uma existência real.

A partir deste comentário sobre o segundo elemento essencial na encarnação histórica de um objetivo, inferimos — dando uma rápida espiada na instituição do Estado — que um Estado está bem constituído e é vigoroso internamente quando o interesse privado de seus cidadãos tem o mesmo interesse em comum com o Estado, um encontrando gratificação e realização no outro, o que é uma proposição importantíssima. Mas em um Estado são necessárias muitas instituições — arranjos políticos criativos e adequados, seguidos por demoradas lutas intelectuais para que se descubra o que realmente serve, envolvendo também lutas com os interesses e as paixões particulares, que devem ser harmonizadas com uma disciplina maçante e difícil. Quando o Estado atinge esta harmonia, ele chegou ao período de seu florescimento, sua excelência, seu poder e sua prosperidade. Mas a história do mundo não começa com qualquer objetivo consciente, como acontece com *determinados* círculos dos homens. O simples instinto social contém implícito o objetivo consciente de assegurar a vida e a propriedade; uma vez estabelecida esta sociedade fundamental, o objetivo torna-se mais abrangente. A história do mundo dá

início ao seu objetivo *geral* — [pág. 70] compreender a idéia de Espírito — apenas em uma forma implícita (*an sich*), ou seja, como Natureza, como um instinto muito profundo e inconsciente. Todo o processo da história volta-se, então, para trazê-lo à consciência. Assim, aparecendo em forma de natureza, de vontade natural, aquilo que chamamos de lado subjetivo é existência real, imediata (*für sich*): necessidade, instinto, paixão, interesse privado e, mesmo, opinião e representação subjetiva. Estes imensos acúmulos de vontades, interesses e atividades constituem os instrumentos e meios para que o Espírito do Mundo atinja o seu objetivo, trazendo-o à consciência e percebendo o seu significado. Este objetivo não é outro senão a descoberta de si mesmo — a volta a si — e o contemplar-se na realidade concreta. Podemos nos perguntar se estas manifestações de vitalidade de parte dos indivíduos e dos povos, em que eles procuram e satisfazem seus objetivos, não serão, ao mesmo tempo, os meios e os instrumentos de um objetivo mais amplo e mais elevado sobre que nada sabem, mas percebem de maneira inconsciente. Este objetivo tem sido questionado e negado, desacreditado e denunciado de todas as maneiras possíveis, tachado de sonho e de “filosofia”. Quanto a isso, desde o início apresentei o meu ponto de vista, afirmando nossa hipótese — que mais tarde virá como resultado da nossa investigação: a Razão governa o mundo e, conseqüentemente, governou a sua história. Tudo o mais está subordinado, é subserviente a esta Razão universal e material e são os meios para a sua realização. Além disso, a Razão tem existência histórica imanente e atinge a sua perfeição nessa existência. A união do universal ideal (que existe em si e por si) com o particular ou subjetivo e o fato de que esta união apenas constitui a verdade são matéria da filosofia especulativa que, em sua forma geral, é tratada na lógica. Em seu desenvolvimento histórico [o lado subjetivo, a consciência, ainda incapaz de saber o que é], o objetivo final abstrato da história, a idéia de Espírito ainda está acontecendo e está incompleta. A idéia de Espírito ainda não se tornou seu objeto distinto de desejo e interesse. Assim, o desejo ainda não tem consciência de seu objetivo, mas já existe nos objetivos particulares e se compreende através deles. O problema relativo à união do geral com o subjetivo pode também ser levantado sob a forma da união da liberdade com a necessidade. Consideramos uma necessidade o desenvolvimento imanente do Espírito, que existe em si e para si, ao passo que atribuímos à liberdade os interesses contidos nas

vontades conscientes dos homens. Já que, como foi dito, o [pág. 71] aspecto especulativo, ou seja, conceitual desta ligação pertence à lógica, este não seria o lugar para analisá-lo. Entretanto, os principais pontos fundamentais podem ser apenas mencionados.

Na filosofia mostramos que a Idéia continua até sua antítese infinita. ... [A Idéia tem dentro de si a determinação de sua auto-consciência de atividade. Por conseguinte, ela é a vida eterna de Deus, como era, por assim dizer, antes da criação do mundo, a conexão lógica (de todas as coisas). Ela ainda carece, a esta altura, da forma de ser que é a realidade. Ainda é o universal, o imanente, o representado. A segunda fase começa quando a Idéia satisfaz o contraste que originalmente só está nela de maneira ideal e postula a diferença entre si em seu modo universal livre, em que ela permanece dentro de si e em si como reflexão puramente abstrata em si. Passando assim por cima para um lado (para tornar-se objeto de reflexão), a Idéia estabelece o outro lado como realidade formal (Fürsichsein), como liberdade formal, como unidade abstrata da consciência própria, como reflexão infinita em si e como negatividade infinita (antítese).⁴ Assim ele se torna o Ego que, como um átomo (indivisível), opõe-se a todo o conteúdo e, dessa maneira, é a antítese mais completa — a antítese, nomeadamente, de toda a plenitude da Idéia. A Idéia absoluta é assim, por um lado, a plenitude material do conteúdo e, por outro lado, a vontade livre abstrata. Deus e o universo apartaram-se e se colocaram como opostos entre si. A consciência, o Ego, tem um ser tal, que o outro (tudo o mais) está para ela (é seu objeto). Ao desenvolver esta cadeia de pensamento, chega-se à criação do mundo, dos espíritos livres e assim por diante. A antítese absoluta, o átomo (i.é, o Ego), que ao mesmo tempo é uma diversidade (de conteúdos da consciência), é a própria finidade. Ela é em si (na realidade) apenas a exclusão de sua antítese (a Idéia absoluta). É seu limite e sua barreira. Assim, ela é o Absoluto em si tornado finito. A reflexão em si, a consciência própria individual, é a antítese da Idéia absoluta e, por isso, a Idéia em finidade absoluta. Esta finidade, o apogeu da liberdade, este conhecimento formal — quando relacionados com a glória de Deus ou com a Idéia absoluta que reconhece o que deve ser — é o solo em que o elemento espiritual do conhecimento como tal está caindo, ele assim constitui

⁴ Observe este desenvolvimento da Idéia em cinco partes. Ele implica o que vem a seguir. (Nota de

o aspecto absoluto de sua realidade, [pág. 72] embora permaneça apenas formal.]

Compreender a perfeita união dessa oposição é a profunda tarefa da metafísica. *[O Divino, e por isso a religião, existe para o Ego e assim, também o mundo em geral, ou seja, a totalidade universal da existência finita existe para o Ego. O Ego nessa relação é em si a sua própria finitude e se compreende como finita. Portanto, ele é o ponto de vista de objetivos finitos, de simples aparência. (Ao mesmo tempo é particularidade da consciência.) A consciência em si, liberdade considerada de maneira abstrata, é o aspecto formal da atividade da Idéia absoluta. Essa autoconsciência de si, em primeiro lugar, toma decisões em geral e, em segundo lugar, toma decisões em todos os pormenores. Essa subjetividade que conhece a si mesmo projeta-se em toda a objetividade. Isto constitui a certeza do Ego quanto à sua existência. Uma vez que essa subjetividade não tem outro conteúdo, ela será chamada de desejo racional — assim como a piedade não é senão o desejo pela salvação do sujeito. O Ego portanto decide-se, sobretudo, não enquanto consciente, mas enquanto finito em sua relação imediata. Essa é a esfera de sua fenomenalidade. Ele toma as suas decisões em sua particularidade. Nesse ponto encontramos as paixões, onde a individualidade percebe a sua particularidade. Se consegue assim perceber sua finitude, ele se duplica (sua finitude potencial torna-se finitude real). Através dessa reconciliação do átomo com sua diversidade, os indivíduos são o que chamamos felizes, pois é feliz quem está em harmonia consigo mesmo. Pode-se contemplar a história do ponto de vista da felicidade.]* Mas, na verdade, a história não é o terreno da felicidade. Nela os períodos de felicidade são páginas em branco. *[É verdade, existe satisfação na história do mundo. Mas não a espécie que é chamada de felicidade, pois é a satisfação de objetivos que estão acima dos interesses particulares. Os objetivos aplicáveis à história do mundo devem ser compreendidos na vontade abstrata e com energia. Os indivíduos históricos do mundo que foram atrás desses objetivos satisfizeram-se, é verdade, mas eles não desejaram ser felizes.]*⁵

Este elemento de] ação abstrata deve ser visto como o elo, o meio termo, entre a Idéia universal que está nos recessos interiores do Espírito **[pág. 73]** e o mundo

Hartman.)

⁵ Eles desejavam ser grandes. A grandeza é a satisfação em grandes situações, a felicidade é a satisfação em pequenas situações. Ver a introdução, p. 28. (Nota de Hartman.)

externo. *[É o que leva a Idéia de sua imanência para o seu estado exterior. A universalidade, ao ser externalizada, faz-se particular, ao mesmo tempo. O imanente por si estaria morto, seria abstrato. Através da ação ele se torna existente. Ao contrário, a atividade eleva a objetividade vazia (da natureza) a ser o aparecimento da essência que está em e para si mesmo.]*

b. O indivíduo como sujeito da história

[Na história do mundo lidamos com a Idéia enquanto ela se manifesta no elemento da vontade humana, da liberdade humana.... Vistos de maneira objetiva, a Idéia e o indivíduo particular encontram-se na grande oposição da Necessidade e da Liberdade — a luta do homem contra o destino. Tomamos a necessidade não como necessidade exterior do destino, mas da Idéia divina. A questão é, então: como esta Idéia elevada se ligará com a liberdade do ser humano? A vontade do indivíduo é livre quando ele pode postular de maneira absoluta e abstrata em si e para si aquilo que deseja. Como então pode o universal, o racional em geral, ser determinante na história? Essa contradição não pode ser esclarecida detalhadamente aqui. Mas pensem no seguinte:

A chama consome o ar, ela é alimentada pela madeira. O ar é a condição única para o crescimento das árvores. No esforço da madeira para consumir o ar pelo fogo, a madeira luta contra si mesma e contra a sua própria fonte. Mesmo assim, o oxigênio continua no ar e as árvores não deixam de crescer verdejantes. Quando alguém inicia a construção de uma casa, sua decisão para fazer isso também é tomada livremente, mas todos os elementos devem cooperar. A casa está sendo construída para proteger o homem contra os elementos. A partir desse momento, os elementos são aqui usados contra eles mesmos, mas a lei geral da natureza não é perturbada dessa maneira.] A construção de uma casa, no primeiro exemplo, é um objetivo e um plano subjetivos. Por outro lado, temos como meios as diversas substâncias necessárias ao trabalho: ferro, madeira, pedras. Os elementos são usados no preparo deste material — o fogo, para fundir o ferro, o vento para soprar o fogo, a água para movimentar as rodas que cortam a madeira e assim por diante. O resultado é que o vento, que ajudou a construir a casa, é impedido de entrar

pela própria casa; também o são a violência das chuvas e inundações e as forças destruidoras do fogo, se a casa for à prova de fogo. As pedras e vigas obedecem a lei da gravidade e fazem [pág. 74] pressão para baixo, para que as paredes altas se mantenham de pé. E assim os elementos são utilizados segundo a sua natureza e cooperam para com um produto pelo qual eles são restringidos. De modo semelhante, as paixões dos homens se satisfazem; elas se desenvolvem e desenvolvem os seus objetivos segundo as suas tendências naturais, produzindo o edifício da sociedade humana. *[Portanto, as paixões nem sempre se opõem à moralidade, mas realizam o universal. É verdade, no que diz respeito à sua própria moralidade, que elas se empenham em realizar os seus interesses. Por essa razão elas parecem más e egoístas. Mas a ação sempre é individual, sou sempre eu quem age. É ao meu objetivo que desejo satisfazer. Este objetivo pode ser um bom objetivo, um objetivo universal — por outro lado, o interesse poderá ser particular, privado. Isto não significa que esteja necessariamente oposto ao bem universal. Ao contrário, o universal deve ser realizado através do particular.]*

Esta ligação dos acontecimentos implica que as ações humanas na história produzem resultados adicionais, além de seu objetivo e consecução imediatos, além de seu conhecimento e desejo imediatos. Elas satisfazem a seus próprios interesses, mas alguma coisa mais é realizada nisso, algo latente na ação, ainda que não presente em sua consciência e não incluído em seus planos. Má um exemplo análogo na história do homem que, talvez com razão sedento de vingança, põe fogo na casa do outro para reparar uma injustiça. O feito estabelece imediatamente uma cadeia de circunstâncias não relacionadas diretamente com a casa em si. O fato em si consiste simplesmente em apresentar uma chamazinha a uma pequena porção de uma viga. Acontecimentos não envolvidos neste ato simples ocorrerão por si mesmos. A parte da viga a que foi posto o fogo está ligada a suas partes mais distantes, a viga está ligada ao madeirame da casa, esta com outras casas e segue-se uma vasta conflagração, que destrói todos os bens móveis de muitas outras pessoas além dos daquela primeira vítima, podendo até custar as suas vidas. Isso não recai no feito em si, nem no plano do homem que o cometeu. A ação tem um alcance ainda mais generalizado. No plano de quem a praticou, tratava-se apenas de vingança executada contra um indivíduo, através da destruição de sua propriedade mas, além disso, é um

crime e isto também envolve a punição. Tudo isso talvez não esteja presente na mente de quem o perpetrou, menos ainda em sua intenção; mas o feito em si, os princípios gerais que ele coloca em jogo, seu conteúdo [pág. 75] substancial implicam isso. Com este exemplo eu desejo apenas convencê-los a levar em consideração o fato de que em um ato simples poderá haver implícito algo mais além do que aquilo que existe na intenção e na consciência do agente. O exemplo que temos diante de nós envolve, entretanto, ainda a consideração de que a essência do ato — e, conseqüentemente, o ato em si — recai sobre seu perpetrador; influi nele e o destrói.

Essa união de dois extremos — personificação de uma idéia geral na realidade imediata e a elevação de uma particularidade à verdade universal — ocorre sob a condição da diversidade e da indiferença de cada um dos dois extremos para com o outro. Os agentes humanos têm diante de si objetivos limitados, interesses especiais. Observe-se que eles também são seres pensantes inteligentes. Seus objetivos estão entrelaçados a reflexões gerais e essenciais da lei, do bem, do dever etc. O simples desejo, a vontade em sua forma bruta e primitiva, cai fora do cenário e da esfera da história do mundo. Estas reflexões gerais, que ao mesmo tempo constituem as normas para a orientação de objetivos e ações, têm um conteúdo definido. Abstrações vazias, como “é para o seu bem”, não têm lugar na realidade viva. Se os homens devem agir, eles não devem apenas tencionar o bem, mas devem saber se este ou aquele determinado procedimento é bom. Que uma linha de ação seja ou não boa, certa ou errada, é algo que será determinado, nas circunstâncias comuns da vida privada, pelas leis e costumes de um Estado. Não é muito difícil conhecê-las. [*É parte da liberdade no Estado... que nenhuma distribuição em castas determine a que negócio o indivíduo deva dedicar-se. A moralidade do indivíduo consiste em que ele cumpra os deveres de sua posição social. É fácil saber quais são esses deveres: eles são determinados por sua posição. O conteúdo essencial de um relacionamento desse tipo, sua fundamentação lógica, é conhecido. É precisamente o que chamamos dever. Investigar o conteúdo de um dever é uma especulação desnecessária; na tendência a encarar-se a moral como problema difícil, sentimos antes o desejo de nos livrarmos do dever.*] Cada indivíduo tem a sua posição, ele em geral sabe o que é um procedimento justo e honrado. Afirmer nas relações privadas comuns que é

difícil escolher o certo e o bom, encará-lo como um marco de moralidade característica da moral exaltada, levantando escrúpulos por esse motivo, é uma indicação de vontade perversa e obstinada. Indica uma vontade que procura fugir dos deveres óbvios palpáveis ou, [pág. 76] no mínimo, uma vontade mesquinha que dá muito pouco trabalho à sua mente. A mente em reflexão preguiçosa ocupa-se então consigo mesma e se entrega a uma presunção moral.

[A essência de uma relação moral está na natureza substancial que o dever indica. Assim, a natureza da relação entre os filhos e os pais está apenas no dever de comportar-se de acordo ou, para mencionar-se um relacionamento legal — se devo dinheiro a alguém, tenho apenas de agir segundo a lei e a natureza desse relacionamento e devolver o dinheiro. Não há nada problemático nisso tudo. A base do dever é a vida civil: os indivíduos têm seus compromissos de negócios e, com isso, seu compromisso com o dever. A moral consiste em agir de acordo....

Cada indivíduo também é o filho de um povo em uma fase de seu desenvolvimento. A pessoa não pode passar por cima do espírito de seu povo, assim como não pode passar por cima da terra. A terra é o centro de gravidade, só se pode imaginar que um corpo que deixe este centro vá explodir no ar. Assim acontece com o indivíduo. Somente através de seu esforço ele poderá estar em harmonia com a sua substância, deve trazer a vontade exigida por seu povo para a sua própria consciência, para articulação. O indivíduo não cria o seu conteúdo, ele é o que é, expressando tanto o conteúdo universal quanto o seu próprio conteúdo.

Todos devem ativar esse conteúdo universal que há em si. Através dessa atividade se mantém o conjunto da vida ética. Há um outro elemento ativo na história que ocasiona exatamente essa dificuldade. Na discussão da dialética da Idéia já vimos onde se origina esse conteúdo universal. Ele não pode originar-se dentro da comunidade ética. Ali podem ocorrer eventos que violam sua universalidade resoluta como o vício, a fraude e similares, que são reprimidos. Um conjunto moral desse tipo é limitado. Acima dele deve haver uma universalidade mais elevada, que o torna desunido em si. A transição de um padrão espiritual para o próximo é exatamente isso, o fato de que o conjunto moral anterior, que em si é uma proposição universal sendo pensada (em termos de proposição universal mais

elevada), é abolido como um particular.⁶ A proposição universal mais recente, por assim dizer, o gênero mais elevado que vem depois da espécie precedente existe em potencial, mas ainda não está realmente presente na anterior. Isso faz com que toda a realidade existente esteja instável e desunida. [pág. 77]

Dois fatores são importantes no curso da história. Um é a preservação de um povo, um Estado, das esferas ordenadas da vida. Isso é atividade dos indivíduos que participam do esforço comum, ajudando em suas manifestações particulares. É a preservação da vida ética. Não obstante, o outro fator importante é a queda de um Estado. A existência de um espírito nacional é partida quando ela se esgotou e exauriu. A história do mundo, o Espírito do Mundo, continua em seu rumo. Não podemos tratar aqui da posição de indivíduos dentro do conjunto moral e seu dever e comportamento moral. Estamos preocupados com o desenvolvimento do Espírito, com o seu avanço e a sua ascensão a um conceito sempre mais elevado de si. Este desenvolvimento está ligado a degradação, destruição e aniquilação do modo precedente da realidade que o conceito de Espírito havia desenvolvido. Por um lado, isto é o resultado do desenvolvimento interior da Idéia e, por outro, da atividade dos indivíduos, que são os seus agentes e provocam a sua realização.] É neste ponto que aparecem aquelas colisões graves entre os deveres, leis e direitos existentes e reconhecidos e as possibilidades adversas a esse sistema, que o violam e chegam a destruir as suas bases e a sua existência. Seu teor pode, entretanto, parecer bom, vantajoso no conjunto — sim e mesmo, indispensável e necessário. Estas contingências tornam-se agora fatos históricos, envolvem uma proposição universal de ordem diferente daquela de que depende a permanência de um povo ou um Estado. A proposição universal é uma fase essencial no desenvolvimento da Idéia criadora, da verdade que se empenha e corre em direção a si. Os homens históricos, indivíduos históricos do mundo, são aqueles [que apreendem uma proposição universal elevada como essa, fazem-na seu objetivo e realizam este objetivo em conformidade com a lei mais elevada do espírito.]

César era um desses homens. Antes de atingir a sua posição de superioridade, esteve em risco de perder seu lugar, em pé de igualdade com os outros líderes de Roma. Quase sucumbiu para os que logo iriam tornar-se inimigos seus. Esses

⁶ Pois é elevado ao universal. (Nota de Hartman.)

inimigos, que ao mesmo tempo estavam atrás dos seus interesses pessoais, tinham a seu lado a constituição formal de Roma e a força de uma aparência legal. César lutou para manter sua posição, sua honra e segurança. A vitória sobre seus inimigos que mantinham o poder sobre todas as províncias romanas tornou-se ao mesmo tempo a conquista de todo o império. Sem modificar a constituição, César tornou-se assim o único governante do **[pág. 78]** Estado. Ao realizar seu objetivo originalmente negativo — a autocracia sobre Roma — ele ao mesmo tempo cumpriu o necessário destino histórico de Roma e do mundo. Dessa maneira ele foi motivado não apenas por seu interesse privado, mas também agiu instintivamente para a realização daquilo que a época exigia. O mesmo acontece com todos os grandes indivíduos históricos — seus objetivos pessoais contêm a vontade essencial do Espírito do Mundo. Eles devem ser chamados de “heróis”, na medida em que não tiraram seu objetivo e sua vocação do rumo calmo e regular das coisas, sancionado pela ordem existente, mas de uma fonte secreta cujo conteúdo ainda está oculto e ainda não veio à luz. A fonte de suas ações é o espírito interior, ainda oculto por baixo da superfície, mas já batendo contra o mundo exterior como em uma casca para, afinal, irromper, deixando-a em pedaços, pois é um núcleo diferente daquele que pertence à casca. Portanto, são homens que parecem tirar os impulsos de suas vidas de si mesmos. Seus feitos produziram uma condição de coisas e um complexo de relações históricas que parecem ser o seu interesse e a sua obra.

Esses indivíduos não têm consciência da Idéia como tal, são homens práticos e políticos. Ao mesmo tempo, são pensadores com a compreensão do que é necessário e em que momento. Enxergam a própria verdade de sua época e de seu mundo — eles vêem a próxima espécie que, por assim dizer, já está formada no ventre do tempo. Eles conhecem esta nova proposição universal, o próximo estágio necessário de seu mundo, para dela fazer seu objetivo, colocando nela toda a sua energia. As personalidades históricas do mundo, os heróis de seu tempo, devem portanto ser reconhecidas como seus profetas — suas palavras e seus feitos são o melhor da época.⁷ Os grandes homens trabalharam para a sua satisfação e não para a de outros. Quaisquer planos prudentes e conselhos bem intencionados que possam ter obtido de outros teriam sido limitados e inadequados para as circunstâncias. Eram eles que

⁷ Isto parece implicar que, na medida em que eles só produzem a destruição do velho, a antítese para a

sabiam melhor e era deles que os outros aprendiam e com quem concordavam ou, pelo menos, a quem obedeciam. O Espírito, ao dar este novo passo histórico, é a alma mais profunda de todos os indivíduos — mas em um estado inconsciente, pelo qual os grandes homens despertam [pág. 79] para a consciência. Por essa razão os homens seguem estas almas que lideram, [*eles afluem em multidões atrás de suas bandeiras*]. Sentem a força irresistível do seu próprio espírito incorporado nelas.

Vamos agora dar uma olhada no destino desses indivíduos históricos. [*Eles foram afortunados por serem os agentes de um objetivo que constitui um passo no avanço do Espírito universal. Entretanto, como indivíduos claramente distintos de seu objetivo essencial, não eram o que chamamos normalmente felizes, nem pretendiam sê-lo?*⁸ *Eles desejavam realizar o seu objetivo e realizavam-no através de seu trabalho árduo. Conseguiram encontrar a satisfação ao ocasionar a realização desse objetivo, o objetivo universal. Com objetivo tão grandioso, tinham a coragem para desafiar todas as opiniões dos homens.*] Eles não obtinham assim uma satisfação tranqüila. Toda a sua vida era trabalho e problemas, todo o seu ser estava na sua paixão. Uma vez atingido o objetivo, eles saem de suas cascas como carcaças vazias. Morrem cedo, como Alexandre, são assassinados como César, levados para Santa Helena, como Napoleão. Este fato terrível de não serem felizes os homens históricos — pois apenas a vida privada em suas diversas circunstâncias exteriores pode ser “feliz” — poderá servir de consolo aos que dele necessitem, invejosos incapazes de tolerar a grandeza e a eminência. Esforçam-se em criticar os grandes e diminuir a grandeza. Nos tempos atuais demonstrou-se *ad nauseam* que os príncipes em geral são infelizes em seus tronos. Essa é a razão por que não se inveja a posição deles e se acha tolerável que sejam *eles* e não nós quem está sentado no trono. Mas o homem livre não é invejoso, ele reconhece com prazer o que é grande e está em posição superior, alegrando-se com a sua existência.... [A *esses grandes homens liga-se toda uma cadeia de inveja, que tenta demonstrar que a paixão deles é um vício. Pode-se, na verdade, aplicar a palavra “paixão” ao fenômeno dos grandes homens e julgá-los moralmente dizendo que a paixão foi seu impulso. Eles eram realmente homens de paixão: tinham a paixão de sua convicção e colocaram*

lese, sem a síntese, suas palavras e ações são o pior de sua época. (Nota de Hartman.)

⁸ Ver acima, na p. 73, nota 5. (Nota de Hartman.)

nela todo seu caráter, todo seu talento e toda sua energia. Aqui o necessário em si e para si surge na forma de paixão. Esses grandes homens parecem apenas seguir sua paixão e sua vontade arbitrária. Mas eles buscam a proposição universal, só este é seu patos. Precisamente a paixão foi a energia de seus egos, sem ela não [pág. 80] teriam sido capazes de realizar nada.

Assim, o objetivo da paixão e o da Idéia são o mesmo. A paixão é a unidade absoluta do caráter individual e da proposição universal. Ela é uma coisa quase animalesca — como o espírito em sua particularidade subjetiva aqui se torna identificado com a Idéia...

Realizando seu grande objetivo em conformidade com a necessidade do Espírito universal, estes homens históricos também se satisfazem. As duas coisas são inseparáveis: a causa e seu herói. Ambos devem ser satisfeitos.... É pedantismo psicológico fazer uma separação e, dando o nome de vício à paixão, suspeitar da moral desses homens. Ao dizer que eles agiam apenas a partir de uma ânsia mórbida mostram-se as conseqüências de suas ações, ao mesmo tempo em que seus objetivos e desgastam-se as próprias ações segundo os meios.] Alexandre da Macedônia em parte conquistou a Grécia e depois a Ásia; diz-se, portanto, que ele ansiava pela conquista e, como prova, mostra-se que ele fez coisas que resultaram em fama. Que mestre-escola deixou de demonstrar que Alexandre, o Grande, e Júlio César não fossem movidos por essas paixões e, conseqüentemente, não fossem imorais? Daí se conclui imediatamente que ele, o mestre-escola, é um homem melhor que eles, porque não tem essas paixões, tanto é assim que ele não conquistou a Ásia, nem venceu Dario e Porus, mas goza da vida e permite que outros também gozem dela. Esses psicólogos orgulham-se especialmente de contemplar essas excentricidades que pertencem à individualidade das grandes personalidades históricas. O homem deve comer e beber, tem relacionamentos com amigos e conhecidos, tem emoções e ataques temperamentais. “Nenhum homem é um herói para o seu camareiro,” diz um provérbio muito conhecido — e eu acrescento (e Goethe o repetiu anos depois):”... não porque o primeiro não seja um herói, mas porque o segundo é um camareiro.”⁹ Ele tira as botas do herói, ajuda-o na hora de ir

⁹ A observação de Hegel apareceu em *Fenomenologia da mente*, 1807. Goethe utilizou-a em *Afinidades eletivas*, 1809 (Parte II, cap. 5, “O diário de Otilia”). (Nota de Hartman.)

para o leito à noite, sabe se ele prefere champanhe e outras coisas no gênero. Personalidades históricas se deram mal na literatura histórica quando atendidas por esse tipo de camareiros cheios de psicologia. Estes os reduzem ao seu nível ou antes, a alguns graus abaixo da sua moral, capazes, como se julgam, de [pág. 81] compreender profundamente as almas. O Tersites que insulta o rei, de Homero, é uma personalidade que fica para todas as épocas. Ele não atinge — ou seja, não bate violentamente com uma clava — todas as eras, como o homérico, é verdade. Mas a sua inveja, o seu egoísmo, é tormento que ele tem de carregar em sua carne e o verme eterno que o corrói é o pensamento torturante de que suas excelentes intenções e críticas não têm resultado algum no mundo. Pode-se tirar certa satisfação do destino de Tersites.

Uma personalidade histórica do mundo não é tão desprovida de imaginação que não possa adaptar sua ambição às circunstâncias, mas também não é muito ponderada. Está dedicada a um objetivo, aconteça o que acontecer. Por isso homens assim poderão chegar a tratar outros interesses grandes, ou até sagrados, sem muita reflexão — comportamento esse que realmente os sujeita à repreensão moral. Uma personalidade tão poderosa tem de pisar em muita flor inocente, esmagando muitas coisas em seu caminho.

c. O indivíduo como objeto da história

O interesse especial da paixão é, portanto, inseparável da realização do universal, pois o universal resulta do particular e definido e de sua negação. [*O particular tem seu papel a desempenhar na história do mundo, ele é finito e, como tal, deve extinguir-se.*] É o particular que se esgota na luta, onde parte dele é destruída. [*O universal resulta precisamente desta luta, da destruição do particular.*] Não é a Idéia geral que se envolve em oposição e luta expondo-se ao perigo, ela permanece no segundo plano, intocada e incólume. Isto pode ser chamado *astúcia da razão* — porque deixa as paixões trabalharem por si, enquanto aquilo através do qual ela se desenvolve paga o preço e sofre a perda. O fenomenal é que em parte é negativo e em parte, positivo. Em geral o particular é muito insignificante em relação ao universal, os indivíduos são sacrificados e

abandonados. A Idéia paga o tributo da existência e da transitoriedade, não de si mesmo, mas das paixões dos indivíduos.

Podemos achar tolerável a idéia de que os indivíduos, seus objetivos e suas satisfações sejam assim sacrificados e sua felicidade entregue ao domínio [*das forças naturais e por isso,*] do acaso, a que ela pertence — e que em geral os indivíduos sejam vistos sob a categoria de seus **[pág. 82]** recursos. Este é um aspecto da individualidade humana que devemos recusar a tomar exclusivamente a esta luz, mesmo em relação ao mais elevado, um elemento que absolutamente não está subordinado, mas que existe nos indivíduos como essencialmente eterno e divino. Estou falando da moral,¹⁰ da ética, da religião. Ao discutir o papel dos indivíduos na realização do objetivo racional, já dissemos que o elemento subjetivo neles, seus interesses, seus desejos e seus impulsos, seus pontos de vista e suas opiniões tinham um direito infinito de serem satisfeitos, embora encarássemos a estes como sendo apenas o aspecto formal de sua existência. Ao falar de recursos imaginamos, antes de mais nada, algo exterior ao objetivo, que não tem parte nele. Na verdade, até mesmo as coisas simplesmente naturais, os mais comuns objetos sem vida usados como recursos, devem adaptar-se de alguma forma a seu objetivo, devem possuir algo em comum com ele. Essa relação exterior e vazia de simples recursos é a menos importante relação que os seres humanos têm para com o objetivo racional, fazem do próprio ato de sua realização a ocasião de satisfazer seus desejos pessoais, cujo objetivo é diferente daquele outro. Além do mais, participam do próprio objetivo racional e, por esta mesma razão, são fins em si — não apenas formalmente, como em geral é o mundo dos outros seres vivos, cuja vida individual está essencialmente subordinada à do homem e é devidamente utilizada como um instrumento. Os homens, ao contrário, são fins em si em relação ao conteúdo do objetivo. Isto define os elementos que exigimos estar isentos da categoria de recursos: a moral, a ética, a religião.¹¹

O homem é um fim em si, apenas por virtude do divino que há nele — aquilo que de início designamos como *Razão* ou, até onde vão sua atividade e poder de autodeterminação, como *Liberdade*. E dizemos — sem entrar agora em maiores

¹⁰ Note-se a diferença entre a moral intrínseca (*Moralität*), o que se tem em mira aqui, e a moral extrínseca da posição social (*Sittlichkeit*), mencionada anteriormente. (Nota de Hartman.)

¹¹ Que se relacionam à natureza essencial do homem como um fim em si. (Nota de Hartman.)

discussões — que a religiosidade, a moral etc. têm nela sua base e sua origem e, assim, estão essencialmente isentas da necessidade e do acaso exteriores. [*Não podemos esquecer que falamos aqui de moral, religiosidade etc. apenas até onde elas [pág. 83] existem nos indivíduos, sujeitas por isso, à liberdade individual. Neste sentido, ou seja,*] até onde vai sua liberdade, os indivíduos são responsáveis pela depravação e pelo enfraquecimento da moral e da religião. Esse é o selo do destino absoluto e sublime do homem: ele sabe o que é o bem e o que é o mal e sabe que seu destino é a sua própria capacidade de escolher o bem ou o mal. Resumindo, ele pode ser culpado — não apenas do mal, mas do bem, e não apenas a respeito desta ou daquela determinada questão, tudo que acontece nele e em torno dele (*Sittlichkeit*), mas também o bem e o mal ligados à sua liberdade individual (*Moralität*). Só o animal é verdadeiramente inocente. Mas seria necessária uma vasta explicação — tão vasta quanto a própria liberdade — para evitar ou refutar todos os mal-entendidos que em geral surgem da afirmação de que a palavra “inocência” significa ignorância do mal.

Ao contemplarmos o destino que na história têm a virtude, a moral ou mesmo a piedade, não devemos cair na litania de lamentações de que os bons e os piedosos em geral ou em sua maioria se dão mal nesse mundo, enquanto os maus e os perversos prosperam. Por prosperidade se pode entender muitas coisas — a riqueza, a honra aparente e afins, mas ao falar-se de objetivo em si ou por si, o que chamamos de prosperidade ou infelicidade deste ou daquele indivíduo isolado não pode ser visto como elemento essencial na ordem racional do universo. Com mais razão do que a simples felicidade ou as circunstâncias afortunadas dos indivíduos, requer-se do objetivo do mundo que os objetivos bons, morais e corretos encontrem aí sua satisfação e segurança. O que faz os homens insatisfeitos moralmente — uma insatisfação de que eles se orgulham — é que eles não acham o presente adequado à realização de objetivos que em sua opinião são corretos e bons, especialmente os ideais das instituições políticas de nosso tempo. Comparam as coisas como elas são, com seu ideal de como deveriam ser. Neste caso, não é o interesse privado ou a paixão que deseja a satisfação, mas a razão, a justiça, a liberdade. Em seu nome as pessoas pedem o que lhes é devido e geralmente não estão apenas insatisfeitas, mas abertamente revoltadas contra a condição do mundo. Para julgar esses pontos de

vista e esses sentimentos, ter-se-ia de examinar as exigências persistentes e as opiniões dogmáticas em questão. Em nenhuma época tanto como na nossa esse tipo de princípios e idéias gerais se apresentou com tamanha [pág. 84] pretensão. Em outros momentos a história parece apresentar-se como luta de paixões. Neste nosso tempo, embora as paixões não faltem, a história mostra parcial e predominantemente uma luta de idéias justificáveis e, em parte, uma luta de paixões e interesses subjetivos sob a máscara de pretensões mais elevadas como essas. Tais pretensões, encaradas como legítimas em nome do suposto destino da Razão, têm assim validade como fins absolutos — da mesma maneira que a religião, a moral, a ética.

Como foi dito antes, hoje nada é mais comum do que a queixa de que os *ideais* que a imaginação estabelece não são realizados, de que estes sonhos gloriosos são destruídos pela fria realidade. Esses ideais, que na viagem da vida naufragam nas pedras da dura realidade, podem ser a princípio apenas subjetivos e pertencem à idiossincrasia do indivíduo que se imagina sumamente sábio. Ideais do gênero não pertencem a esta categoria. Aquilo que um indivíduo fantasia para si em seu isolamento não pode ser a norma para a realidade universal. A lei universal não foi projetada para os indivíduos como tais, que podem realmente se encontrar como grandes perdedores. Mas pela expressão “ideal” também se pode entender o ideal da Razão, do bom e do verdadeiro. Os poetas, como Schiller, pintaram esses ideais de maneira comovente, com muita emoção e com a convicção profundamente melancólica de que eles não poderiam jamais ser realizados. Ao afirmar, pelo contrário, que a Razão universal se realiza *mesmo*, nada temos a ver com o detalhe empírico. Isto pode ser melhor ou talvez pior, pois aqui a oportunidade e a particularidade receberam autorização para exercer sua imensa força. Portanto, pode-se encontrar muito equívoco em detalhes extraordinários. Essa descoberta subjetiva do erro é fácil, especialmente a partir do momento em que mantém em vista apenas o detalhe e sua deficiência, sem compreender a Razão universal que há nele. Ao declarar as boas intenções para com o bem-estar do conjunto e mostrar uma aparência de bom coração, ela pode pavonear-se dando ares de grande importância. É mais fácil descobrir a deficiência nos indivíduos, nos Estados e na Providência, do que ver seu significado real. Pois na descoberta negativa do erro se permanece nobremente e com uma atitude de orgulho acima da questão, sem penetrar nela e

sem compreender os seus aspectos positivos. Em geral a idade torna as pessoas mais tolerantes, a juventude está sempre insatisfeita. Os mais velhos [pág. 85] têm uma capacidade de avaliação mais amadurecida, que aceita até mesmo o que é mau, não por simples indiferença, mas porque lhes foi ensinado com maior profundidade pela grave experiência da vida. Ela assim leva à essência, ao valor intrínseco da questão.

A compreensão a que — em oposição a estes ideais — nos deveria levar a filosofia é a de que o mundo real não é como deveria ser, de que o verdadeiramente bom, a Razão divina universal é a força capaz de se realizar. Este bem, esta Razão, em sua apresentação mais concreta, é Deus. Deus governa o mundo. O trabalho real de Seu governo, a execução de Seu plano é a história do mundo. A filosofia se esforça por compreender este plano, pois só aquilo que foi executado em conformidade com ele tem realidade, o que não está em acordo, não passa de existência sem mérito. Diante da luz pura dessa Idéia divina, que não é um simples ideal, a ilusão desaparece como se o mundo fosse um processo louco e vazio. A filosofia deseja identificar o conteúdo, realidade da Idéia divina, e justificar a realidade menosprezada, pois a Razão é a compreensão do trabalho divino.

O que dizer da perversão, da corrupção e da ruína dos objetivos religiosos, éticos e morais e das condições sociais em geral? Deve-se afirmar que, em sua essência, estes objetivos são infinitos e eternos. As formas que eles assumem podem ter um certo limite e conseqüentemente pertencem ao reino da simples natureza, estando sujeitas à influência do acaso. Elas são portanto transitórias e estão expostas à atrofia e à corrupção. A religião e a moral, como essências universais em si, têm a característica de estar presentes na alma individual em conformidade a seus conceitos e portanto verdadeiramente, embora possam não estar representadas ali elaboradas por inteiro e aplicadas a condições completamente desenvolvidas. A religiosidade, moral de uma vida limitada — de um pastor, de um camponês — tem infinito valor em sua concentrada limitação interior. Ela tem o mesmo valor que a religiosidade e moral de um intelecto instruído e de uma existência com um amplo círculo de relacionamentos e rica em atividades. Este enfoque interior, esta região simples das reivindicações da liberdade subjetiva — o lugar da vontade, da resolução e da ação, conteúdo abstrato da consciência, onde estão encerrados a responsabilidade e o merecimento do indivíduo — permanece intocada. Está

bastante desligada do estrépito da história do mundo, não apenas de suas mudanças externas e temporais, mas também de todas as alterações legadas pela necessidade [pág. 86] absoluta do próprio conceito de liberdade.¹² Entretanto, deve-se notar em geral que, para qualquer coisa que no mundo se aclame como nobre e gloriosa, haverá algo ainda mais elevado. A reivindicação do Espírito do Mundo está acima de todas as reivindicações especiais.

Tudo isso, a respeito dos meios que o Espírito do Mundo usa para realizar o seu conceito. Dito de modo simples e abstrato, é a atividade dos sujeitos em quem a Razão está presente como essência substancial em si, mas ainda obscura e oculta para eles. A questão se torna mais complicada e difícil quando vemos os indivíduos não apenas como ativos mas, de maneira mais concreta, quando levamos em consideração o conteúdo preciso de sua religião e moral — aspectos da existência intimamente ligados à Razão, compartilhando suas reivindicações absolutas. Aqui desaparece a relação de simples meio para fim. Os pontos mais importantes desta aparente dificuldade com respeito ao objetivo absoluto do Espírito foram aqui rapidamente examinados.

3. O ESTADO

a. *O Estado como realização da Idéia*

Assim, o terceiro ponto se refere ao fim a ser atingido por esses meios, ou seja, à forma que ele atinge no domínio do real. Falamos de meios; acontece que a execução de um objetivo limitado e subjetivo também exige um elemento *material*, já presente, ou a ser obtido para servir a essa realização. Com isso, surge a pergunta: qual é a matéria em que será realizado o objetivo final da Razão? Antes de mais nada, ela é o próprio agente subjetivo, os desejos humanos, a subjetividade em geral. No conhecimento e na vontade do ser humano, como base material, o racional passa a existir. Já examinamos a vontade subjetiva com sua finalidade, que é a veracidade da existência real, até onde ela é movida por uma grande paixão histórica mundial.

¹² Mas observe-se que, na medida em que a liberdade é racional, a consciência individual está de acordo com ela. (Ver *A filosofia do direito*, parágr. 129 ss.). (Nota de Hartman.)

Como vontade subjetiva em paixões limitadas, ela é dependente, pode satisfazer seus desejos particulares apenas dentro de sua dependência. Mas a vontade subjetiva também tem uma vida material, uma realidade onde se [pág. 87] movimenta pela região do ser essencial e em que tem a própria essência como objetivo de sua existência. Este ser essencial é a união da vontade subjetiva com a vontade racional, é o conjunto moral, o Estado. É aquela forma de realidade em que o indivíduo tem e goza de sua liberdade, mas na condição de conhecer, acreditar e desejar o universo. Não se deve entender isso como se a vontade subjetiva do indivíduo obtivesse satisfação e prazer através da vontade comum e esta fosse um meio para isso — como se o indivíduo limitasse sua liberdade entre os outros indivíduos, de maneira a que essa limitação com um, a repressão com um a todos, pudesse garantir uma liberdade pequena para todos. (Isto seria apenas uma liberdade negativa.) Em vez disso, afirmamos que a lei, a moral, o Estado — e só eles — são a satisfação e a realidade positiva da liberdade. Uma liberdade pequena e limitada é um simples capricho, que é exercitado na esfera restrita dos desejos particulares e limitados.

A vontade subjetiva, paixão, é a força que realiza, que torna real. A Idéia é a energia interior da ação, o Estado é a vida que existe externamente, autenticamente moral. Ela é a união da vontade universal e essencial com a vontade subjetiva e, como tal, ela é *Moral*. O indivíduo que vive nessa união tem uma vida moral, ele possui um valor que consiste apenas nesta existência real.¹³ A Antígona de Sófocles diz: “As ordens divinas não são de ontem, nem de hoje; não, elas têm uma existência infinita e ninguém poderia dizer de onde elas vieram.”¹⁴ As leis da ética não são acidentais, mas são a própria racionalidade. A finalidade do Estado é fazer prevalecer o material e se fazer reconhecer nos feitos reais dos homens e nas suas convicções. É de interesse absoluto da Razão que este todo moral exista; é nisto que está a justificação e o mérito de heróis que fundaram Estados — não importa quão primitivos fossem.

[O que conta em um Estado é a ação realizada de acordo com uma vontade

¹³ As instituições sociais, originalmente extrínsecas ao indivíduo e sua moral intrínseca, surgem para completar esta moral durante seu desenvolvimento. Sua totalidade, o Estado, torna-se então moral intrínseca, tanto com respeito ao indivíduo, como conclusão de sua liberdade intrínseca, quanto ao Espírito do Mundo, como concretização de sua Liberdade universal. (Nota de Hartman.)

¹⁴ Isto parece uma referência infeliz, pois Antígona *opõe* as leis eternas dos deuses às ordens temporais de um Estado — empenhando-se assim na oposição ao afirmado aqui por Hegel. (Nota de Hartman.)

comum e adotando os objetivos universais. Mesmo em um [pág. 88] Estado primitivo existe a sujeição de uma vontade sob a outra, mas isto não significa que o indivíduo não tenha uma vontade própria, e sim, que a sua vontade particular não vale. Caprichos e ânsias não têm valor. A particularidade da vontade é já haver sido repudiada em formações políticas primitivas como essas. O que conta é a vontade coletiva. Sendo suprimido dessa maneira, o indivíduo irá se afastar, voltando-se para dentro de si mesmo. Esta é a condição necessária para a existência do universo, a condição do conhecimento e do pensamento — pois é o pensamento que o homem tem em comum com o divino.¹⁵ Assim ele surge no Estado; apenas em cima deste solo, ou seja, no Estado, podem existir a arte e a religião. Os objetos de nossas reflexões são os povos que se organizaram racionalmente.] Na história do mundo, apenas estes povos que formam Estados podem chamar a nossa atenção. [Não se deve imaginar que esse tipo de organização poderia surgir em uma ilha deserta ou no isolamento. Embora seja verdade que todos os homens se tenham formado na solidão, eles só o fizeram através da assimilação daquilo que o Estado já havia criado. O universal não deve ser apenas algo que o indivíduo projeta, mas algo que já existe. Como tal, ele está presente no Estado, é isto que vale nele. Aqui, a interioridade é ao mesmo tempo realidade. É uma realidade com vários aspectos exteriores, mas compreendida aqui na universalidade.

A Idéia universal se manifesta no Estado. A palavra “manifestação” tem aqui um significado diferente do habitual. Em geral fazemos a distinção entre poder (potencialidade) e manifestação, como se a primeira fosse a essência e a última, não essencial, ou exterior. Até agora não há nenhuma determinação real na própria categoria de poder, ao passo que onde está o Espírito ou o conceito real a própria manifestação é o elemento essencial. O critério do Espírito é sua ação, a sua essência ativa. O homem é sua própria ação, a seqüência de suas ações, aquilo em que ele mesmo está se fazendo. Assim, o Espírito é essencialmente Energia e, em relação ao Espírito, não se pode deixar de parte sua manifestação. A manifestação do Espírito é sua autodeterminação real, este é o elemento de sim natureza concreta. O Espírito que não se determina é uma abstração da inteligência. A

¹⁵ Esta cláusula foi recuperada da primeira edição. (Nota de Hartman.)

manifestação do Espírito é sua autodeterminação e é esta manifestação que temos de investigar na forma de Estados e indivíduos. [pág. 89]

O indivíduo espiritual, que é o povo, é o que chamamos de Estado, quando está organizado em si como um todo orgânico. Esta é uma designação ambígua, pois por “Estado” e “lei constitucional” geralmente se quer falar do simples aspecto político, distinto de religião, ciência e arte. Quando falamos da manifestação do espiritual, entendemos a palavra “Estado” em um sentido mais abrangente, como a palavra Reich (império, reino). Para nós, então, um povo ou uma pessoa é basicamente um indivíduo espiritual. Não enfatizamos os aspectos exteriores, mas nos concentramos no que é chamado de espírito de um povo. Queremos dizer a consciência que ele tem de si, de sua verdade, de sua essência, as forças espirituais que nele vivem e o governam. O universo que se manifesta no Estado e que é conhecido nele — a forma sob a qual tudo o que existe é agrupado — é o que constitui a cultura de uma nação. O conteúdo definitivo que recebe esta forma universal e está contido na realidade concreta do Estado é o espírito do povo. O Estado real é animado por este espírito em todas as suas guerras, instituições, negócios particulares etc. Este conteúdo espiritual é algo definido, firme, sólido, completamente isento de capricho, das particularidades, das fantasias da individualidade, do acaso. O que está sujeito a este último não é a natureza do povo — ela é como a poeira que cai, pairando sobre uma cidade ou um campo, que essencialmente não os transforma. O conteúdo espiritual constitui por conseguinte a essência do indivíduo e também a do povo. É o laço sagrado que une os homens e as almas. É uma só vida, um grande objetivo, um grande desígnio e conteúdo, de que depende toda a felicidade individual e todas as decisões pessoais.... O Estado não existe para os cidadãos — ao contrário, poder-se-ia dizer que o Estado é o fim e que eles são os seus meios. Acontece que a relação meio-fim não funciona aqui. O Estado não é o ideal com que se defrontam os cidadãos, mas estes são partes daquele, como os membros de um corpo orgânico, em que nenhum membro é o fim e nenhum é o meio.] O Estado é a realização da Liberdade, do objetivo final absoluto, e existe por si mesmo. Todo o valor que tem o homem, toda a sua realidade espiritual, ele só a tem através do Estado. Sua realidade espiritual é a presença consciente para ele de sua própria essência, a presença da Razão, de seu objetivo, a

realidade imediata presente em si e para si. Só assim ele tem plena consciência, assim ele compartilha da moral, da vida legal e moral do Estado, pois a Verdade é a união da vontade universal com a vontade [pág. 90] particular. O universal no Estado está em suas leis, suas disposições racionais e universais. O Estado é a Idéia divina como ela existe sobre a terra.

Portanto, o Estado se torna o objeto preciso da história do mundo; é onde a Liberdade obtém a sua objetividade e se mantém no gozo desta objetividade. A Lei é a objetividade do Espírito, é a vontade em sua forma verdadeira. Só a vontade que obedece à lei é livre, pois obedece a si e, estando em si, sendo independente, ela é livre. Quando o Estado, nosso País, constitui uma comunidade de existência e quando a vontade subjetiva do homem se sujeita às leis, a contradição entre a liberdade e a necessidade desaparece. São necessários tanto o racional, como o material. Somos livres quando o reconhecemos como lei e o seguimos como sendo a matéria de nosso próprio ser. A vontade objetiva e a vontade subjetiva estarão conciliadas então, formando um só conjunto harmonioso. O etos do Estado não é de moral, gênero de ética ponderada em que a convicção de cada um domina com supremacia. Esta última é antes a característica do mundo moderno. A verdadeira moral antiga está enraizada no princípio de que todos cumprem o seu dever. Um cidadão ateniense fazia o que lhe era exigido, como se fosse do instinto. Mas, se eu faço uma reflexão sobre o objetivo de minha atividade, devo ter a consciência de que a minha vontade é exercitada. Entretanto, a moral é o dever, a lei material, a segunda natureza, como tem sido corretamente chamada — pois a primeira natureza do homem é sua existência animal imediata.

b. A lei como realização da Liberdade

O desenvolvimento minucioso do Estado é o objeto da filosofia jurídica. Deve-se observar, no entanto, que nas teorias atuais são comuns diversos erros sobre o Estado, aceitos como verdades estabelecidas e que se tornaram preconceitos. Mencionarei apenas alguns desses equívocos, especialmente os que dizem respeito ao tema da história.

O primeiro erro que encontramos é a contradição direta de nosso princípio de

que o Estado seja a realização da liberdade: ou seja, a idéia de que o homem é livre por natureza, mas que, na sociedade ou no Estado, a que ele necessariamente pertence, deve limitar esta liberdade natural. O fato de ser o homem livre “por natureza” está bastante [pág. 91] correto, no sentido em que ele é livre em conformidade com o próprio conceito de homem, ou seja, apenas em seu *destino*, como ele é, em si mesmo — a “natureza” de uma coisa é realmente o equivalente ao seu conceito de *existência*. Neste sentido pressupõe-se um estado de natureza onde se acredita que o homem esteja na posse de seus direitos naturais e no exercício sem limites, em pleno gozo, de sua liberdade. Essa hipótese não é apresentada como um fato histórico; seria na verdade difícil detectar qualquer condição desse tipo em qualquer lugar, no presente ou no passado, caso se fizesse a sério uma tentativa. Podemos encontrar exemplos de condições primitivas, mas elas estão marcadas por paixões irracionais e atos de violência. Rudimentares como são, elas ao mesmo tempo estão ligadas com as instituições sociais que, para usar-se a expressão com um, restringem a liberdade. A hipótese do nobre selvagem é uma daquelas imagens nebulosas que a teoria produz, uma idéia que necessariamente deriva desta teoria, à qual ela atribui uma existência real, sem uma justificação histórica suficiente.

Esse estado da Natureza na teoria é exatamente o que encontramos na prática. A liberdade como *ideal* de natureza original não *existe* como *original e natural*. Ela deve ser adquirida e conquistada e isso apenas é possível através de um processo infinito da disciplina do conhecimento e da força de vontade. Portanto, o estado natural é antes um estado de injustiça, violência, de impulsos naturais bravios, de feitos emoções bárbaros. É verdade que há um limite imposto pela sociedade e o Estado, mas é o limite das emoções irracionais e dos instintos naturais e também, em um estágio mais adiantado de cultura, do capricho e da paixão conscientes. Esta restrição é parte do processo através do qual se obtêm a consciência e o desejo de liberdade em sua forma verdadeira, ou seja, racional e ideal. A idéia de liberdade necessariamente implica lei e moral. Estas são em si e por si as essências, os objetos e os objetivos a descobrir apenas através da atividade do pensamento, distinguindo-se do que é simplesmente relativo aos sentidos e desenvolvendo-se em oposição a isso — deve ser assimilado e incorporado com a vontade original dos sentidos contra a sua tendência natural. O eterno equívoco do que seja a liberdade é que ela só é

conhecida em seu sentido subjetivo formal, subtraído dos objetivos essenciais. Assim, a limitação de impulso, desejo, paixão — que pertence apenas ao indivíduo particular como tal — de capricho e deliberação, é considerada uma limitação da liberdade. Ao contrário, esta limitação é a própria condição que leva à [pág. 92] emancipação; a sociedade e o Estado são exatamente as condições em que a liberdade se realiza.

Em segundo lugar, há uma outra teoria que faz objeção ao desenvolvimento da moral em forma jurídica. O Estado *patriarcal* é visto, seja em relação a toda a sociedade ou a alguns de seus ramos (a família do ser humano), como a condição em que, junto com o elemento jurídico, o moral e o emocional se realizam. Por isso se acredita que a justiça pode ser realmente levada adiante apenas com a união de seu conteúdo com os elementos morais e emocionais. A base da condição patriarcal é a relação de família. Esta se desenvolve como primeira etapa da moral consciente, acompanhada pela do Estado, que é a segunda etapa. A condição patriarcal é de transição, em que a família já chegou a ser uma raça ou um povo. Portanto, a união já deixou de ser apenas um laço de amor e confiança, tornando-se um laço de serviço. Para compreender essa transição devemos examinar primeiro o princípio ético da família. A família é uma única pessoa; seus membros, como parentes, renunciaram em comum à sua individualidade — e, conseqüentemente, a suas relações legais uns para com os outros, bem como a seus interesses e desejos particulares — ou ainda não chegaram à individualidade, como as crianças, que inicialmente estão na simples condição natural já mencionada. Eles vivem, portanto, em uma unidade de sentimento, amor, confiança e fé uns para com os outros. No amor, um indivíduo tem a consciência de si na consciência do outro, ele vive de maneira altruísta. Nesta renúncia cada um ganha a vida do outro e também a sua, que é uma só, com o outro. Todos os outros interesses da vida, suas necessidades e preocupações exteriores como a educação das crianças, por exemplo, constituem um objetivo comum para os membros da família. O espírito da família — o *penates* — é um ser material, como o espírito de um povo no Estado. Nos dois casos a moral é um sentimento, uma consciência e uma vontade, não da personalidade e dos interesses do indivíduo, mas da personalidade comum, do interesse de todos os membros. Mas, na família, essa unidade é essencialmente uma unidade de

sentimentos, permanecendo dentro dos limites naturais. O sagrado das relações de família deverá receber o respeito máximo do Estado. Através delas o Estado tem por membros indivíduos que já são morais, como membros e em si mesmos, pois como simples pessoas eles não o são; unindo-se para formar um Estado, os indivíduos trazem consigo a sólida base de um edifício político, a possibilidade de sentir-se [pág. 93] um em um todo. A expansão da família para um conjunto patriarcal estende-se além dos laços de um relacionamento de sangue, a base natural e simples do Estado. Além desses limites os indivíduos devem adquirir a posição que lhes dá a personalidade. Uma revisão minuciosa da condição patriarcal nos levaria à discussão da teocracia. O chefe do clã patriarcal também é seu sacerdote. Quando a família ainda não se distingue da sociedade civil e do Estado, a separação da religião também ainda não aconteceu — menos ainda, a partir do momento em que a sua lealdade é em si (como a religião) um sentimento profundamente interior.

c. O fundamento jurídico do Estado (A Constituição)

Já discutimos dois aspectos da liberdade: o objetivo e o subjetivo. Se a liberdade implica o consentimento de cada indivíduo, naturalmente só se considera o aspecto subjetivo. A partir deste princípio, conclui-se como coisa natural que nenhuma lei é válida sem a aprovação de todos. Isto implica que a maioria decide e por isso a minoria deve sujeitar-se à maioria. Rousseau já havia observado que isto significa a ausência da liberdade, pois a vontade da minoria é ignorada. Na Dieta polonesa todas as decisões tinham de ser unânimes e foi esta espécie de liberdade que destruiu o Estado. Além do mais, é uma pressuposição perigosa e falsa achar que só o povo tem razão e perspicácia e sabe o que é justo — pois cada facção popular pode colocar-se como sendo o Povo. O que constitui o Estado é uma questão de inteligência instruída e não de uma “decisão popular”.

Se o princípio da vontade e do consentimento individual de todos é reconhecido como a base única da liberdade constitucional, é que na verdade não existe *Constituição*. A única instituição necessária seria a de um observador neutro localizado no centro que anunciaria o que em sua opinião seriam as necessidades do Estado, um mecanismo para reunião dos indivíduos que lançariam seus votos

aritmeticamente contados e comparados em suas diversas propostas — e seria isto a decisão. O Estado é uma entidade abstrata que tem sua realidade — simplesmente generalizada — nos cidadãos. Mas ele é real e a simples existência geral deve ser traduzida em vontade e em atividade individual. **[pág. 94]** Surge assim a necessidade de governo e de administração, a seleção de indivíduos que assumam a direção da administração política, decidam a sua execução e comandem os cidadãos a quem foi confiado este encargo. Desta maneira, mesmo na democracia, a decisão do povo em guerra exige que um general tenha a chefia do exército. Só na constituição a entidade abstrata do Estado tem vida e realidade — mas isto envolve uma distinção entre os que dão ordens e os que obedecem. Mas obedecer não parece estar em conformidade com a liberdade e aqueles que dão ordens parecem agir em oposição ao conceito de liberdade, que é o próprio fundamento do Estado.

Parece necessária a distinção entre dar ordens e obedecer para a própria função do Estado. Por isso recomenda-se — sendo uma questão de necessidade unicamente exterior, em oposição à natureza da liberdade em seu aspecto abstrato — que a constituição seja elaborada de tal maneira que os cidadãos tenham de obedecer o mínimo e as autoridades tenham que dar o mínimo possível de ordens. A natureza e o grau de qualquer autoridade necessária deveriam ser determinados e decididos em grande medida pelo povo, ou seja, pela vontade da maioria; mas, ao mesmo tempo, o Estado, como realidade e como unidade individual, deveria ter força e poder.

A principal distinção a fazer, portanto, é entre o que governa e o governado. As constituições foram classificadas corretamente como aristocráticas, monárquicas e democráticas; entretanto, deve-se fazer mais uma vez a distinção entre monarquia e despotismo. Também se deve entender que tais classificações são tiradas de conceitos abstratos, de maneira a enfatizar apenas as diferenças fundamentais. São tipos, gêneros ou espécies que não podem explicar até à exaustão as realidades concretas. Em especial, elas admitem um grande número de modificações especiais, não apenas dentro dos tipos mas também entre os tipos — e isto, mesmo quando essas fusões ou misturas de tipos levam a formas acidentais, instáveis ou incoerentes. Nestes conflitos o problema é o de determinar *a melhor constituição* — ou seja, aquela instituição, organização ou mecanismo de governo que proporcione com maior segurança a garantia da realização do objetivo do Estado. Naturalmente

este pode ser compreendido de maneiras diversas como, por exemplo, o gozo tranqüilo da vida ou como a felicidade universal. Tais objetivos produziram os chamados ideais de governo e especialmente os ideais da [pág. 95] educação dos príncipes, como está em Fenelon,¹⁶ ou a dos governantes ou da aristocracia em geral, como está em Platão. Neles a ênfase é colocada na natureza dos indivíduos governantes, o conteúdo das instituições orgânicas do Estado não é absolutamente levado em consideração. Em geral se acha que a questão da melhor constituição ou da constituição superior as outras não é apenas em teoria uma questão de convicção individual independente, mas que a sua introdução real poderia ser também apenas uma questão de decisões unicamente teóricas e, assim, a constituição seria uma questão de escolha livre determinada por nada mais que a reflexão. Foi neste sentido bastante simples que os magnatas persas — embora não o povo persa — deliberaram sobre a constituição que desejavam introduzir na Pérsia, depois que a sua conspiração contra os pseudo-smerdis e os magos fora bem-sucedida e não havia herdeiro da realeza. Heródoto conta esta deliberação de modo também simples.

Hoje a constituição de um país e de um povo não é vista como sendo tão inteiramente dependente de uma escolha livre. O conceito de liberdade subjacente, mas considerado de maneira abstrata, resultou em que a República é vista de modo bastante universal — em teoria — como a única constituição justa e verdadeira. Mesmo muitos dos que têm altas posições oficiais sob constituições monárquicas não resistem, estando antes inclinados para com esses pontos de vista. Mas eles compreendem que uma constituição deste gênero, embora ideal, não pode ser realizada sob todas as circunstâncias. Sendo as pessoas o que são, deve-se estar satisfeito com menos liberdade e, assim, a constituição monárquica, sob as circunstâncias dadas e a condição moral do povo, é vista como sendo a mais útil. Mesmo neste plano, a condição real em que se acredita depender a constituição é vista como um simples acidente externo. Esta opinião se baseia na separação que fazem a reflexão e a compreensão entre o conceito e sua realidade. Atendo-se a um conceito abstrato e por isso não verdadeiro, elas não apreendem a idéia ou — o que

¹⁶ Em seu *Telêmaco* (1699) — escrito depois de Fénelon haver sido preceptor do duque de Burgúndia, que durante um ano (1711-1712) foi o herdeiro aparente do trono de Luís XIV. Fénelon (1651-1715) também escreveu um *Tratado sobre a educação das meninas*, que por um século foi o manual padrão sobre o assunto. Em 1695 ele se tornou arcebispo de Cambray. Seus escritos formam a transição do absolutismo para o iluminismo. (Nota de Hartman.)

vem a dar no mesmo, no que diz respeito ao conteúdo, embora não a forma — não têm [pág. 96] uma idéia concreta do que seja um povo e um Estado. Mais tarde mostraremos que a constituição de um povo é feita da mesma matéria e do mesmo espírito de sua arte e filosofia ou, pelo menos, de sua inventividade, seus pensamentos e sua cultura geral — para não se mencionar as outras influências exteriores do clima, de seus vizinhos e de sua posição no mundo. Um Estado é uma totalidade individual de que nenhum aspecto especial, nem mesmo um tão importante como a constituição, pode ser isolado por si. Essa constituição também não pode ser levada em consideração, discutida e selecionada em isolamento. A constituição não apenas está intimamente ligada e depende das outras forças espirituais, mas a determinação de toda a individualidade espiritual, incluindo todas as suas forças, é apenas um momento na história do conjunto, com o seu rumo predeterminado. É isso que proporciona a mais elevada aprovação à constituição e o que estabelece a sua necessidade. A origem do Estado é por um lado a dominação e, pelo outro, a obediência instintiva. A obediência e a força, o temor de um governante, já são uma ligação de vontades. Descobrimos que já nos Estados primitivos a vontade do indivíduo não conta, que há a renúncia da particularidade e que a vontade universal é o essencial. Esta união do universal e o particular é a própria Idéia, presente como Estado e assim desenvolvendo-se ainda mais. O rumo abstrato mas necessário do desenvolvimento de Estados verdadeiramente independentes começa portanto como o poder da realeza, patriarcal ou militar. Depois disso, a individualidade e a particularidade devem afirmar-se na aristocracia e na democracia. O fim é a sujeição desta particularidade sob um poder que deve ser absolutamente de tal natureza que as duas esferas tenham sua independência fora dele — ela deve ser monárquica. Devemos assim fazer a distinção entre uma primeira (ou original) e uma segunda fase da realeza. Este é um processo necessário, toda constituição deve passar por ele. Portanto, uma constituição não é uma questão de escolha, mas depende da fase de desenvolvimento espiritual do povo.

O importante em uma constituição é o desenvolvimento interno do racional, ou seja, da condição política, a libertação dos sucessivos momentos do conceito. As forças particulares devem tornar-se distintas, cada uma completando a si mesma, mas ao mesmo tempo elas devem cooperar livremente para um objetivo, mantendo-

se unidas por ele, formando assim um conjunto orgânico. Desta maneira o Estado é liberdade racional e consciente, conhecendo-se objetivamente. Sua [pág. 97] objetividade está precisamente no fato de que seus momentos não estão presentes apenas de modo ideal, mas realizados em sua particularidade e no fato de que eles passam por cima de sua atividade própria para a atividade de que resulta a totalidade, a alma, a unidade individual.

O Estado é a idéia de espírito na manifestação exterior da vontade humana e sua liberdade. Ele é portanto essencialmente o meio para a mudança histórica, e nela, as fases da Idéia representam diversos *princípios*. As constituições pelas quais os povos históricos do mundo atingiram o seu florescimento são características deles e, assim, não nos proporcionam uma base universalmente válida. Suas diferenças não estão nos métodos individuais de elaboração e desenvolvimento e sim nas diferenças de seus princípios. Assim, pouco se pode aprender a partir de uma comparação com as constituições de povos históricos do mundo mais antigos para o princípio político de nosso tempo, sendo o princípio constitucional mais recente. É diferente, com a ciência e a arte. A filosofia dos povos antigos, por exemplo, é de tal maneira a base da filosofia moderna, que deve estar contida nesta última como sua fundamentação. Aqui há uma relação de desenvolvimento contínuo de uma estrutura idêntica, cujos alicerces, paredes e teto são ainda os mesmos. A arte dos gregos é o modelo superior. Entretanto, no que diz respeito à constituição, é diferente: aqui o velho e o novo não têm em comum o princípio essencial, embora tenhamos em comum as especulações e as doutrinas de um governo justo, de discernimento e virtude do governante. Mas não há nada mais inadequado do que se usar como modelos para nossas instituições constitucionais os exemplos da Grécia, de Roma ou do Oriente. Do Oriente se pode tirar lindos quadros de condições patriarcais, governo paternalista, devoção popular; dos gregos e dos romanos, descrições da liberdade popular. Os gregos e os romanos compreendiam o conceito de uma constituição livre que concedesse a todos os cidadãos uma participação no conselho e nas decisões das leis e dos negócios comunais. Em nossa época esta é também a opinião geral, mas com uma alteração: os nossos Estados são tão grandes e seu povo é tanto, que eles não podem contribuir com a sua vontade para as decisões políticas diretamente, mas só indiretamente, através de representantes. Para a legislação, o

povo deve ser representado por deputados. Uma constituição livre para nós depende da idéia de governo representativo e isso tornou-se um firme preconceito. Assim, povo e governo estão separados. Mas há algo de malicioso nesta [pág. 98] oposição, uma artimanha da má vontade, como se o povo fosse o todo. No fundo dessa idéia também está o princípio da individualidade, a qualidade absoluta da vontade subjetiva de que se falou acima. O principal é que a liberdade, como é determinada pelo conceito, *não* se baseia na vontade subjetiva e no capricho, mas na compreensão da vontade geral e em que o sistema da liberdade é o livre desenvolvimento de suas fases. A vontade subjetiva é um conceito inteiramente formal que de maneira alguma diz *o que* deseja. Só a vontade racional é a proposição universal que se determina e se desenvolve em si e que desdobra seus momentos sucessivos de maneira orgânica. Os antigos nada sabiam desta arquitetura de catedral gótica.

d. O fundamento religioso do Estado

Já estabelecemos como sendo os dois pontos de nossa discussão, em primeiro lugar a idéia de Liberdade como objetivo final absoluto e, em segundo, os meios para sua realização, o lado subjetivo do conhecimento e da vontade, com sua vitalidade, mobilidade e atividade. Depois discutimos o Estado como conjunto moral e a realidade da liberdade e, assim, como unidade objetiva dos dois fatores precedentes. Embora tenhamos separado os dois elementos para análise, deve-se lembrar muito bem que eles estão intimamente ligados e que esta ligação está em cada um deles, quando os examinamos em separado. Por um lado, reconhecemos a Idéia em sua determinação, como liberdade conhecedora de si e obstinada, que tem apenas a si como objetivo. Assim, ela é ao mesmo tempo a simples idéia de razão e, da mesma forma, o que chamamos de sujeito, a consciência de si, o Espírito que existe no mundo. Por outro lado, examinando esta subjetividade, descobrimos que a vontade e o conhecimento subjetivos são o Pensamento. Mas no conhecimento e na vontade refletidos, eu desejo o objetivo universal, a matéria da racionalidade realizada (do que é racional em si e por si). Observamos assim uma união essencial entre o elemento objetivo, que é o conceito (a Idéia) e o elemento subjetivo (a

personalidade que a concebe e a deseja). A existência objetiva dessa unidade é o Estado que é, portanto, a base e o centro dos outros aspectos concretos da vida de um povo — a arte, as leis, a moral, a religião e a ciência. Toda a atividade espiritual tem apenas o objetivo de tornar-se consciente desta união, ou seja, de sua liberdade. Entre as formas dessa união consciente, a *religião* [pág. 99] é a mais elevada. Nela o espírito que existe no mundo se torna consciente do Espírito absoluto e, nessa consciência de essência realizada (“ser em si e por si”), a vontade do homem renuncia a seu interesse individual, colocando-a de parte em uma dedicação onde ele já não está mais preocupado com os detalhes. Através do sacrifício o homem expressa a sua renúncia da propriedade, de sua vontade, de seus sentimentos pessoais. A concentração religiosa da mente aparece como emoção, mas ela também passa à contemplação — o ritual é uma expressão da contemplação. Uma segunda forma da união espiritual entre o objetivo e o subjetivo é a *Arte*: ela aparece mais na realidade sensível do que a religião; na sua mais nobre atitude ela deve representar não, na verdade, o espírito de Deus, mas a forma do deus — e depois, o divino, o espiritual, em geral. Ela torna o divino visível para a imaginação e os sentidos. Mas a Verdade não apenas alcança a representação e o sentimento, como acontece na religião, e a intuição, como ocorre na arte, mas ela também atinge o espírito que pensa — leva à terceira forma dessa união: a Filosofia. Este é seu resultado mais elevado, mas livre e mais sábio. Não podemos examinar aqui estas três formas, elas foram apenas mencionadas porque ocupam o mesmo terreno que o objeto de nosso estudo, que é o *Estado*.

A proposição universal que aparece e se torna consciente no Estado, a forma em que toda a realidade é moldada, é o que em geral é chamado de *cultura* de uma nação.¹⁷ Entretanto, o conteúdo definido que recebe a forma de universalidade e é contido na realidade concreta do Estado é o *espírito do povo*. O Estado verdadeiro é animado por este espírito em todos os seus negócios, guerras, instituições etc. Mas o homem deve conhecer esse espírito e essa natureza essencial — que são seus — e chegar à consciência de sua união com eles. Pois já dissemos que toda a moral é a unidade da vontade subjetiva (ou pessoal) com a vontade geral (ou universal). O espírito deve dar-se uma consciência expressa desta unidade — o centro deste

¹⁷ Ver acima, p. 90. (Nota de Hartman.)

conhecimento é a religião. A arte e a ciência são apenas diferentes aspectos desse mesmo conteúdo.

Ao discutir a religião é importante perguntar se ela reconhece a verdade, ou Idéia, apenas em sua forma isolada ou em sua verdadeira unidade. Em sua forma isolada: quando Deus é concebido como o Ser abstrato mais elevado, Senhor dos Céus e da Terra, transcendendo o [pág. 100] mundo, além e distante da realidade humana — ou em sua unidade: Deus como a união do universal com o individual, em Quem mesmo o individual é visto de maneira positiva, na Idéia da encarnação. A religião é a esfera onde um povo se dá a definição daquilo que encara como sendo o Verdadeiro. Uma definição contém tudo o que pertence à essência de um objeto, reduzindo sua natureza a uma característica fundamental simples como foco para todas as outras características — a alma universal de todos os particulares. Assim, a concepção de Deus é a fundamentação geral de um povo.

Neste aspecto, a religião está na associação mais próxima com o princípio do Estado. A liberdade só pode existir onde a individualidade é reconhecida como positiva no Ser divino. Existe ainda mais uma associação entre a religião e o Estado: a existência secular é temporal e se movimenta dentro do âmbito do interesse privado, sendo assim relativa e injustificada. Sua justificação só poderá vir da justificação absoluta de sua alma universal, que é seu princípio — este só é justificado como determinação e existência da essência de Deus. Por esta razão o Estado se baseia na religião. Escutamos isso repetido muitas vezes em nossa época, o que nada mais significa senão o fato de que os indivíduos devam temer a Deus para que estejam dispostos e preparados para cumprir o seu dever, pois a obediência ao príncipe e à lei está naturalmente ligada à reverência para com Deus. É verdade que a reverência a Deus, que eleva o universal acima do particular, pode voltar-se contra o particular — transformando-se em fanatismo — e trabalhar contra o Estado, queimando e destruindo seus edifícios e instituições. Por isso acredita-se que a reverência para com Deus deva ser temperada e mantida em certo grau de frieza, a fim de que não ataque e destrua o que por ela deve ser protegido e preservado. A possibilidade de um desastre desse gênero existe nela, pelo menos em estado latente.

A convicção correta de que o Estado se baseia na religião pode proporcionar a esta uma situação que pressupunha a existência do Estado. Assim, para que preserve

o Estado, a religião deve ser levada para dentro dele — aos borbotões — de modo a que seja impressa na mente do povo. É bastante certo que o homem deva ser educado para a religião, mas não como se para algo que ainda não existe. Quando dizemos que o Estado é baseado na religião e que tem nela as suas raízes, queremos dizer que essencialmente ele surgiu dela e que hoje e sempre continuará a originar-se dela. Ou seja, os princípios do Estado devem ser vistos **[pág. 101]** como válidos em si e por si mesmo, o que só pode acontecer até onde eles sejam reconhecidos como determinações da própria natureza divina. A natureza de sua religião, portanto, determina a do Estado e sua constituição. Esta última originou-se realmente daquela: o Estado ateniense e o romano só foram possíveis pelo paganismo característico desses povos, assim como o Estado católico tem um espírito e uma constituição diferentes de uma protestante.

Seria muito ruim se este recurso, esse desejo e esse esforço para implantar a religião fossem um apelo de angústia e aflição, como tantas vezes parece — como se expressassem o perigo de que a religião estivesse a ponto de desaparecer ou já houvesse desaparecido do Estado. Seria realmente muito pior do que este chamamento deixa pressupor, pois ele admite que ainda se pode implantar e inculcar a religião como um recurso contra esse mal. Mas a religião não é um artifício desse tipo. A produção que ela faz de si é um processo muito mais profundo. Uma outra tolice oposta a isso que encontramos em nossa época é a tendência a criar e instituir constituições independentemente da religião. A religião católica, embora compartilhe a cristandade com a protestante, não reconhece no Estado a justiça e a moral interior, que são fundamentais no princípio do protestantismo. Este afastamento da lei constitucional e das próprias constituições da moral é necessário, devido à característica daquela religião — ela não vê a lei e a moral como independentes e materiais. Mas, excluídos assim da interioridade, de seu último refúgio que é o santuário da consciência, o sossegado recanto em que a religião tem sua morada, as princípios e as instituições constitucionais estão destituídos de um centro real e permanecem abstratos e indefinidos.

Em suma, a vitalidade do Estado nos indivíduos é o que chamamos de Moral.¹⁸ O Estado, suas leis e suas instituições são os direitos dos cidadãos; sua natureza, seu

¹⁸ *Sittlichkeit* (costume) objetivo fundido com a *Moralität* (moral) subjetiva. Ver a Introdução, p. xxxii.

solo, suas montanhas, ar e águas são a sua terra, o seu país, a sua propriedade exterior. A história do Estado são os seus feitos e o que seus ancestrais realizaram pertence aos cidadãos e vive em sua memória. Tudo é possessão deles, da mesma forma como por tudo isso eles são possuídos, pois constitui sua substância e o seu ser.

As mentes dos cidadãos estão cheias disso e as suas vontades são o [pág. 102] querer estas leis e o seu país. É esta totalidade amadurecida que faz Um Ser, o espírito de Um Povo. A ela pertencem os indivíduos; cada indivíduo é o filho de seu povo e, ao mesmo tempo, enquanto o seu Estado está em desenvolvimento, é o filho de sua época. Ninguém fica atrás, ninguém pode passar à frente dela. Este ser espiritual (o espírito de seu tempo) é dela — ele é um de seus representantes — e é de onde ele vem e onde ele permanece. Para os atenienses, Atenas tinha um duplo significado, o da totalidade de suas instituições e o nome da deusa que representava o espírito e a unidade do povo.

O espírito de um povo é um espírito *definido* e, como se acabou de dizer, é também determinado em conformidade com a situação histórica de seu desenvolvimento. Assim, esse espírito é a base e o conteúdo das outras formas de consciência que já foram mencionadas. O espírito na consciência de si mesmo deve tornar-se um objeto de contemplação para si. A sua objetividade envolve, em primeiro lugar, o início das diferenças que em sua totalidade são as diversas esferas do próprio espírito objetivo — da mesma forma como a alma existe apenas como organização de seus membros, que a constituem juntando-se em uma unidade simples. Dessa maneira o espírito é uma individualidade. Sua essência é representada, reverenciada e gozada como Deus, na religião; é apresentada como imagem e intuição, na arte, e é apreendida cognitivamente e concebida como pensamento, na filosofia. Como a identidade original de sua matéria, seu conteúdo e seu tema têm importância em relação aos do Estado, essas formas diversas estão unidas de maneira inseparável ao espírito do Estado. Apenas com uma religião assim pode haver esta forma de Estado e somente com essa forma de Estado, esta arte e esta filosofia.

Além do mais, o próprio espírito nacional definido é apenas um indivíduo no

curso da história do mundo. A história do mundo é a manifestação do Divino, o absoluto desenvolvimento do Espírito em suas formas mais elevadas. É este desenvolvimento que faz com que ela atinja a sua verdade e a consciência de si. Os resultados das fases desse processo são os espíritos nacionais da história do mundo, a definição de sua vida moral, de sua constituição, arte, religião e ciência. Compreender tais fases é o impulso infinito do Espírito do Mundo, seu ímpeto irresistível, pois esta diferenciação e sua compreensão constituem o seu conceito. A história do mundo apenas mostra como o Espírito do Mundo aos poucos chega à consciência e ao desejo da **[pág. 103]** verdade. Surge no Espírito o alvorecer do conhecimento, ele descobre pontos de enfoque¹⁹ e, finalmente, atinge a consciência plena. **[pág. 104]**

¹⁹ Conforme a explicação da autodiferenciação epistemológica do Espírito, indo da forma do gesto à da ciência moderna, na *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlim, 1923-29, de Ernst Cassirer. Tradução para o inglês de Ralph Manheim — *The Philosophy of Symbolic Forms* (New Haven, Yale Univ. Press, 1953). (Nota de Hartman.) (Observação da T: há tradução em espanhol e em francês, não há tradução brasileira ou portuguesa dessa obra.)

IV. O CURSO DA HISTÓRIA DO MUNDO

1. O PRINCÍPIO DO DESENVOLVIMENTO

Agora já aprendemos as características abstratas da natureza do Espírito, os meios que ele usa para realizar sua Idéia e a forma que a sua realização completa assume em uma existência exterior, ou seja, o Estado. Resta apenas examinarmos o *curso da história do mundo*.

A mudança histórica, vista sucintamente, há muito foi entendida de maneira geral como envolvendo um avanço em direção ao melhor, ao mais perfeito. As mudanças que ocorrem na natureza, por mais infinitamente variadas que sejam, mostram apenas um ciclo de repetição constante. Na natureza nada de novo acontece sob o sol, a ação multiforme de seus produtos leva ao aborrecimento. O mesmíssimo caráter permanente reaparece de maneira continuada e toda a mudança reverte a ele. Somente as mudanças no reino do Espírito criam o novo. Esta característica do Espírito nos permitiu afirmar que no homem há um aspecto totalmente diferente da característica da natureza: um desejo voltado para o *aperfeiçoamento*. Este princípio que se modifica sob as leis foi muito mal recebido por religiões como a católica e também por Estados que desejam que o seu direito verdadeiro seja algo estático ou, no mínimo, estável. Quando por princípio é reconhecida a mutabilidade das coisas leigas, como os Estados, é excluída a religião, como religião da verdade. Por outro lado, neste caso não se chega à conclusão de se as mudanças, revoluções e destruição das condições legítimas não sejam devidas a acidentes, descuidos e em especial à licenciosidade e às paixões maléficas dos homens. O aperfeiçoamento [pág. 105] é na verdade algo quase tão indeterminado com o é a mutabilidade em geral; ele não tem meta, objetivo ou um padrão de mudança. O melhor, o mais aperfeiçoado a que se pressupõe chegar é algo inteiramente indeterminado.

O princípio do *desenvolvimento* implica ainda que isso esteja baseado em um princípio interior, uma potencialidade pressuposta, que se esforça por existir. Essa determinação formal é essencialmente o Espírito — cujo cenário, cuja propriedade e cuja esfera de realização são a história do mundo. Ela não se debate na ação externa dos acidentes, pelo contrário, é absolutamente determinada e firme contra eles. Utiliza-os para seus objetivos e domina-os. Mas o desenvolvimento também é uma característica dos objetos naturais orgânicos. Sua existência não é apenas dependente, sujeita às influências externas, mas vem de um princípio imutável, uma simples essência, que primeiro existe como germe. A partir dessa existência simples ele produz diferenciações que a ligam às outras coisas. Assim, ele tem uma vida de transformação contínua. Por outro lado, podemos observá-lo do ponto de vista oposto, vendo nisso a preservação do princípio orgânico e de sua forma. Desta maneira o indivíduo orgânico produz a si mesmo, transforma-se realmente naquilo que é potencialmente. Da mesma forma, o Espírito é apenas aquilo em que se transforma e transforma-se realmente naquilo que é potencialmente. O desenvolvimento do organismo continua de maneira imediata, direta (não dialética), sem impedimentos. Nada pode interferir entre o conceito e a sua realização, entre a natureza inerente do germe e a adaptação de sua existência à sua natureza. É diferente com o Espírito. A transição de sua potencialidade para a realidade é mediada pela consciência e a vontade. Estas são mergulhadas primeiro na vida orgânica imediata, seu primeiro objetivo é a sua existência natural como tal. Mas esta última, sendo animada pelo Espírito, torna-se infinitamente exigente, rica (de uma riqueza moral) e forte. Assim o Espírito está em guerra consigo mesmo, deve superar-se como inimigo e como seu mais formidável obstáculo. O desenvolvimento, que na natureza é um tranqüilo desdobramento, no Espírito é uma dura luta interminável contra si mesmo. O Espírito realmente se esforça por atingir seu próprio ideal, mas o esconde de si mesmo e se orgulha e tem prazer nesta alienação de si mesmo.

O desenvolvimento histórico portanto não é o simples crescimento inofensivo e sem oposição da vida orgânica, mas um duro trabalho feito **[pág. 106]** de má vontade contra si mesmo. Além do mais, não é um simples desenvolvimento em geral, mas a obtenção de um resultado de conteúdo inequívoco. Esta finalidade já

afirmamos desde o início: é o Espírito em sua essência, o conceito de liberdade. Este é o objetivo fundamental e, por conseguinte, o princípio orientador do desenvolvimento. Através dele o desenvolvimento recebe um sentido e um significado — exatamente como na história romana, Roma é o objetivo e, assim, o princípio orientador da investigação de acontecimentos passados. Ao mesmo tempo, os acontecimentos se originam desse objetivo e têm um significado e um conteúdo apenas com referência a ele.

Existem na história do mundo diversos grandes períodos que se extinguiram, aparentemente sem maior desenvolvimento. Todo o seu enorme ganho de cultura anterior foi aniquilado; infelizmente, devemos começar tudo desde o início para chegar outra vez a um dos níveis culturais que haviam sido atingidos muito tempo atrás — talvez com o auxílio de algumas ruínas preservadas de antigos tesouros — com um novo e imenso esforço de energia e tempo, de crime e de sofrimento. Por outro lado, existem desenvolvimentos, estruturas e sistemas contínuos de cultura em esferas especiais, ricos em espécies e muito bem desenvolvidos em todas as direções. A visão simplesmente formal do desenvolvimento não pode dar preferência a um ou outro rumo e também não pode contar para que se compreenda a queda de períodos mais antigos. Ela deve levar em consideração esses acontecimentos, especialmente essas inversões, como acidentes externos. Pode julgar as vantagens relativas desses modos de desenvolvimento apenas segundo pontos de vista indeterminados — pontos de vista que são relativos exatamente porque o desenvolvimento *em geral* é visto como objetivo único.

Portanto, a história do mundo representa as fases no desenvolvimento do princípio cujo *conteúdo* é a consciência da liberdade. A análise de suas fases geralmente pertence à Lógica. A de sua especial natureza concreta pertence à Filosofia do Espírito.¹ Iremos aqui apenas repetir que a primeira etapa é a imersão do Espírito na vida natural e a segunda, a saída para a consciência de sua liberdade. Esta primeira emancipação da natureza é incompleta e parcial, vem de sua naturalidade imediata, **[pág. 107]** ainda se refere a ela e por isso ainda está por ela sobrecarregada, como um de seus elementos. A terceira etapa é a elevação da alma desta ainda especial forma de liberdade para a pura universalidade da liberdade,

¹ *Phänomenologie des Geistes*, 1807. Tradução para o inglês por Baillie, 1910, 1931. (Nota de Hartman.)

onde a essência espiritual chega à consciência e ao sentimento de si mesma. Estas etapas são os princípios fundamentais do processo universal. Cada uma delas é, mais uma vez, dentro de si mesma, um processo de sua própria formação. Mas, deixemos o detalhamento dessa dialética interior de transição para mais adiante.

Aqui temos apenas de mostrar que o Espírito começa com sua possibilidade infinita, mas *apenas* possibilidade — com seu conteúdo absoluto em uma forma subdesenvolvida, como seu objetivo e meta, que só atinge em resultado de sua atividade. Somente neste momento, e apenas neste momento, é que o Espírito atingiu a sua realidade. Assim, a existência, progresso, aparece como um avanço a partir do imperfeito para o mais perfeito. Mas o primeiro não deve ser tomado apenas em abstração, como o simplesmente imperfeito e sim, como o que ao mesmo tempo contém o seu próprio oposto como germe, o chamado perfeito, um impulso dentro de si mesmo. Da mesma maneira, pelo menos em pensamento, a possibilidade aponta para algo que deverá tornar-se real — mais precisamente, a *dynamis* aristotélica também é *potentia*, poder e força. Assim, o imperfeito, sendo o oposto de si em si, é sua própria antítese que por um lado existe mas, pelo outro, é anulado e dissolvido. Ele é o impulso da vida espiritual em si, o anseio para romper o envoltório da natureza, da sensualidade, de sua alienação, e atingir a luz da consciência — ou seja, de seu próprio eu.

2. A ORIGEM DA HISTÓRIA

a. *A pré-história da Razão*

Já discutimos como o início da história do Espírito deve ser compreendido em termos do conceito de liberdade, quando nos referimos ao “estado natural” em que a liberdade e a justiça estariam ou estiveram perfeitamente realizadas. Mas isso foi apenas uma suposição, a suposição de uma existência história apresentada na incerteza da hipótese. Há uma outra suposição de espécie totalmente diferente, hoje **[pág. 108]** colocada em circulação por certos grupos, uma afirmação que não é apresentada como hipótese teórica mas como fato histórico — e não apenas como fato histórico, mas como fato confirmado por instância superior. Tal afirmação

retoma novamente a velha idéia de um estado paradisíaco e primitivo do homem que fora aperfeiçoada pelos teólogos à sua maneira ao afirmarem, por exemplo, que Deus falara com Adão em hebraico. Hoje isso foi revisto em conformidade a outros interesses. A autoridade superior em questão é a narrativa bíblica. Esta narrativa, por um lado, representa as condições primitivas apenas através das poucas características conhecidas e, por outro lado, considera que estas características pertençam ao homem em geral (ou seja, à natureza humana como tal) ou vê Adão como um indivíduo especial e, assim, julga que essas características primitivas pertençam apenas a um indivíduo ou um casal de seres humanos. No entanto, tais interpretações não justificam a idéia de que tenha existido, historicamente um povo nessas condições primitivas e, menos ainda, que possamos atribuir a esse povo um conhecimento puro de Deus e da natureza perfeitamente desenvolvido. Diz-se que² a natureza em sua origem estaria aberta e transparente diante do olho inocente do homem, como um espelho luminoso da criação divina e que a verdade divina também estava aberta para ele. Chegava-se a insinuar, embora isso fosse deixado em certo grau de obscuridade, que nessa condição primitiva os homens já estivessem de posse de um conhecimento indefinido e bastante amplo das verdades religiosas logo reveladas por Deus. Diz-se que todas as religiões se originaram a partir desta condição supostamente histórica, mas que elas teriam sido corrompidas e confundidas por erros e perversões monstruosos. Apesar disso, em todas as mitologias inventadas por esse erro supõe-se que estejam presentes e sejam reconhecidos traços daquela origem e daquelas primeiras verdades religiosas. Os estudos da história de povos antigos, portanto, estão essencialmente interessados em voltar a um momento onde esses fragmentos da **[pág. 109]** primeira compreensão revelada ainda se encontrem em uma pureza maior.³

² Friedrich von Schlegel, *Philosophy of History*, “Bohn’s Standard Library”, p. 91. (Nota de Hartman.)

³ Devemos agradecer esse interesse por inúmeras descobertas preciosas na literatura oriental e por um estudo revisado dos tesouros registrados anteriormente relativos à cultura, mitologia, religiões e história da Ásia. Nos países católicos, onde prevalece um refinado gosto literário, os governos se renderam às exigências da pesquisa especulativa e sentiram a necessidade de aliar-se ao aprendizado e à filosofia. O abade Lamennais colocou-a de maneira eloquente e impressionante entre os critérios da verdadeira religião que deve ser a universal (ou seja, a católica) e a mais antiga em data, e a congregação trabalhou zelosa e diligentemente na França para fazer com que essas reivindicações não fossem mais simples tiradas de púlpito e dizeres autoritários, como antes. A religião de Buda — um deus-homem — que prevaleceu por muito tempo, atraiu a atenção de modo muito especial. O Trimurti indiano, como a abstração chinesa da Trindade, forneceu uma demonstração mais clara da questão. Os estudiosos Abel Remusat e Saint Martin, por um lado, empreenderam as mais meritórias pesquisas na literatura chinesa,

Devemos a esse interesse boa parte de estudos importantes, mas esse estudo em seguida presta um testemunho contra si próprio, pois tende a confirmar como histórico apenas o que se pressupunha ser histórico. Assim, diz-se que a história do mundo teria tido sua origem nesse conhecimento de Deus ou em idéias científicas, como o conhecimento da astronomia, atribuído aos hindus. Afirma-se que desses começos as religiões dos povos teriam o seu ponto de partida tradicional, que a seguir teriam sido pervertidos e degenerados como, por exemplo, nos chamados sistemas de emanção, grosseiramente concebidos. Todas essas são hipóteses arbitrárias e objetivas, que não têm nem podem ter qualquer justificação histórica à luz da verdadeira concepção de história. [pág. 110]

A investigação filosófica pode e deve começar o estudo da história apenas onde a Razão começa a manifestar sua existência no mundo, onde aparecem a consciência, a vontade e a ação e não onde tudo isso ainda é uma potencialidade irrealizada. A existência inorgânica do Espírito, a capacidade ainda inconsciente — ou, se preferem, a excelência — da liberdade, do bem e do mal e, assim, das leis não é o objeto da história. A moral natural e ao mesmo tempo religiosa é a lealdade da *família*. Nesta sociedade a moral consiste no próprio fato de que seus membros se comportem uns para com os outros não por livre-arbítrio como indivíduos, não como pessoas. É por essa mesma razão que a família continua excluída do desenvolvimento em que a história teve sua origem (ela é pré-histórica). Somente quando a unidade espiritual passa além deste círculo de sentimento e amor natural, chegando à consciência da personalidade, é que surge o núcleo sombrio e rigoroso em que nem a natureza nem o espírito são abertos e transparentes e onde ambos podem tornar-se abertos e transparentes apenas através de mais trabalho daquela vontade consciente e através do demorado processo cultural, cujo objetivo é muito remoto. Só a consciência está aberta, só para ela Deus e qualquer outra coisa podem

tendo em vista fazer disso também uma base de operações para pesquisa na literatura mongol e, se possível, na tibetana. Por outro lado, o barão von Eckstein, depois do estilo (adotado a partir de concepções superficiais que havia na Alemanha sobre a filosofia natural e os maneirismos ao estilo de Fr. von Schlegel, embora com maior genialidade do que este) — em seu periódico, *Le Catholique* — levou mais adiante a causa daquele catolicismo primitivo de maneira geral e, em especial, obteve para os estudiosos da congregação o apoio do governo. Em consequência disso, foram enviadas expedições ao oriente para ali descobrirem tesouros ainda escondidos (dos quais foram antecipadas maiores revelações relativas a profundas questões teológicas, especialmente sobre a grande antiguidade e as fontes do budismo), visando também promover os interesses do catolicismo através deste método tortuoso mas cientificamente interessante. (Nota de Hegel.) (Obs. da T: esta nota foi usada por Hartman, na mesma tradução de Sibree. Talvez por isso esteja vagamente confusa.)

se revelar. Nada pode revelar-se em sua verdade, em sua universalidade concreta, a menos que haja uma consciência que o perceba. A liberdade nada mais é senão o reconhecimento e a adoção de objetivos materiais universais como o Direito, a Lei e a produção de uma realidade que esteja em conformidade com eles: o Estado.

Os povos podem ter tido uma longa vida antes de alcançar seu destino de Estado. Durante esse tempo, podem mesmo haver obtido uma grande cultura em algumas direções. Esta *pré-história*, como já foi dito, está fora de nosso plano. Depois disso, esses povos podem ter tido uma história real ou jamais haver chegado à formação de um Estado. Nesses últimos vinte anos houve uma grande descoberta na história, como se fosse a descoberta de um novo mundo: a do sânscrito e sua ligação com as línguas européias. Isto nos proporcionou uma compreensão da ligação que existe entre os povos germânicos e os indianos, uma teoria que traz as certezas que tais questões permitem. Assim, hoje sabemos com certeza que existiram povos que não chegavam a formar uma sociedade, muito menos um Estado, mas que no entanto se sabe também que existiram por muito tempo. Em relação a outros povos, cuja condição civilizada desperta nosso especial interesse, a tradição [pág. 111] vai muito além da história da fundação de seu Estado. Muita coisa lhes aconteceu antes disso. A ligação lingüística de povos tão amplamente separados demonstra o fato incontestável de que estes povos se disseminaram a partir da Ásia como centro e, ao mesmo tempo, também demonstra a enorme diferenciação que houve no desenvolvimento a partir de um parentesco na origem. Felizmente este fato não surge como inferência deduzida do método preferido de juntar e enfeitar todo gênero de circunstâncias, o que já enriqueceu e continua a enriquecer a história com tantas fantasias apresentadas como fatos. Em todo caso, estes limites aparentemente tão vastos de acontecimentos estão fora do alcance da história — eles a precederam.

b. *O Estado como condição da história*

Em nossa língua, a palavra história* combina o lado objetivo e o subjetivo. Significa ao mesmo tempo a *historiam rerum gestarum* e a *res gestas*: os acontecimentos e a narração dos acontecimentos. Esta combinação dos dois significados não deve ser vista como simples acaso: é algo bastante significativo.

Devemos supor que a narração da história e os feitos e acontecimentos históricos aparecem ao mesmo tempo — há um princípio interior comum que os produz simultaneamente. As memórias das famílias e as tradições patriarcais têm um interesse confinado à família e à tribo. O curso uniforme dos acontecimentos sob tais condições não é um objeto para a memória, mas acontecimentos distintos ou viradas da sorte podem fazer com que Mnemósina forme imagens deles, da mesma forma como o amor e os sentimentos religiosos estimulam a imaginação a dar forma a um impulso anteriormente informe. É o Estado que apresenta em primeiro lugar o assunto que não é apenas adequado à prosa da história, mas que a cria junto com ele. Uma comunidade que adquire uma existência estável e se eleva a Estado exige mais do que simples mandatos subjetivos de governo, que bastam apenas às necessidades do momento. Ela exige regras, leis, normas universais e universalmente válidas. Assim ela produz e está interessada em um registro inteligente e preciso, com resultados duradouros, de suas ações e acontecimentos. A estes, **[pág. 112]** Mnemósina é levada a acrescentar a memória, para perpetuar a formação e a constituição do Estado. Em geral os sentimentos mais profundos, como os do amor e os da compreensão religiosa e suas imagens, em si são completos e satisfatórios e estão sempre presentes. Mas o Estado tem (não apenas uma objeção interior) em suas leis e costumes racionais, ao mesmo tempo, uma existência exterior. Por isso, sua simples situação presente está incompleta, sua compreensão exige um conhecimento do passado.

Sejam séculos ou milênios, os períodos pelos quais passaram os povos antes que a história fosse escrita talvez estivessem cheios de revoluções, migrações ou transformações absurdas, mas não possuem uma história objetiva, porque não apresentam uma história subjetiva, não têm registros da história. Esses registros faltam, não por haverem desaparecido acidentalmente pelos tempos afora, mas porque jamais poderiam ter existido.

* Em alemão, *Geschichte*, que vem de *geschehen*, acontecer. (Obs. da T.: esta nota é do editor da tradução de Sibree e só existe nesta).

Somente em um Estado com a consciência das leis existem ações claras e essa consciência é clara o suficiente para fazer com que os registros sejam possíveis e desejáveis. Impressiona a todos os que conhecem os tesouros da literatura indiana o fato de que este país, tão rico em produtos intelectuais de grande profundidade, não tenha uma história. Nisso, a Índia contrasta de maneira impressionante com a China, que possui uma história notável, que vai até os mais antigos tempos. A Índia não tem apenas livros antigos de religião e esplêndidos trabalhos de poesia, mas também antigos códigos de leis — mencionados acima como uma condição para a formação da história — e, mesmo assim, não tem uma história. Neste país o desejo de organização, que começa a diferenciar a sociedade, petrificou-se em seguida em distinções naturais de castas. As leis dizem respeito aos direitos civis, mas fazem-nos dependentes destas distinções naturais. Elas basicamente determinam as *prerrogativas* das castas umas para com as outras — erros em vez de acertos, ou melhor, os privilégios das castas superiores sobre as inferiores. Com isto, o elemento de moral está fora do esplendor da vida indiana e suas instituições políticas. Devido à servidão implícita nos sistemas de castas, em toda relação histórica há uma arbitrariedade extrema, uma dinâmica passageira que na verdade atormenta, sem um objetivo de progresso ou desenvolvimento. Assim, não existe uma memória refletida, não há um objeto para Menmósina. Uma fantasia profunda e impetuosa vagueia por toda a região que, para poder criar a **[pág. 113]** história, precisaria de um objetivo dentro da realidade e, ao mesmo tempo, de muita liberdade.

c. O papel histórico da língua

Por causa dessa condição, indispensável à história, houve incomensurável aumento das famílias que se transformaram em tribos e das tribos, que se transformaram em nações; a expansão resultante desse aumento quantitativo — uma série de acontecimentos que por si já mostram inúmeras complicações, guerras, revoltas e ruínas — ocorreria sem que surgisse uma história. Além do mais, a expansão e o crescimento orgânico no reino dos sons articulados ligado a este processo permaneciam mudos e sem voz — foi um progresso furtivo, que passou despercebido. A evidência filológica demonstra que as línguas que estes povos

falavam em suas rudimentares condições eram muito elaboradas, sua compreensão era uma tarefa a que era preciso lançar-se por inteiro e com enorme engenhosidade. Uma gramática abrangente e coerente é um trabalho intelectual para mostrar as suas categorias. Além disso, é fato que, com o avanço social e político da civilização, este produto sistemático da inteligência é neutralizado e a língua se torna mais pobre e menos sutil. É um fenômeno estranho que o avanço em direção a uma espiritualidade maior e o cultivo da racionalidade desprezem esta complexidade inteligente e esta expressividade, achando nisso um incômodo dispensável.⁴ A fala é obra da inteligência teórica, em seu verdadeiro sentido — é a sua expressão exterior. Sem a linguagem, os exercícios de memória e de imaginação são manifestações diretas (não teóricas). Essa realização teórica e seu conseqüente desenvolvimento e também os fatos objetivos a ela associados — a disseminação dos povos sobre a terra, a separação uns dos outros, seu entrelaçamento e suas perambulações — permanecem encobertos na obscuridade de um passado silencioso. Não são atos de uma vontade que se torna consciente, nem atos [pág. 114] de uma liberdade que se dá uma forma fenomenal e uma realidade. Esses povos não compartilham o verdadeiro elemento da história, apesar do desenvolvimento de sua língua. Por essa razão, eles não atingiram existência histórica. O rápido crescimento da língua e o progresso e dispersão das nações ganham um significado e um interesse pela Razão apenas quando entram em contato com os Estados ou quando começam a formar Estados autônomos.

3. O RUMO DO DESENVOLVIMENTO

As observações acima são o suficiente para o início da história do mundo e os períodos pré-históricos que estão excluídos dela. Agora devemos examinar mais atentamente o seu rumo, embora aqui apenas de maneira formal.

⁴ Não é tão estranho como Hegel pensa. O processo que vai da grande elaboração à simplicidade da língua é um processo que vai da concretidade à abstração. Enquanto as línguas se empobrecem em expressões concretas (como, p. ex., as 5744 palavras para “camelo” no árabe dos beduínos), tornam-se mais ricas em referências simbólicas. (Nota de Hartman.)

a. *O princípio de um povo*

Como já foi demonstrado, a história do mundo representa o desenvolvimento da consciência de liberdade que tem o Espírito e a conseqüente realização dessa liberdade. Este desenvolvimento implica um progresso gradual, uma série de diferenciações cada vez mais reais, resultantes da idéia de liberdade. A natureza lógica e, mais ainda, a natureza dialética desse conceito em geral, a necessidade de seu desenvolvimento abstrato são tratadas na Lógica. Aqui se mostra que ele é autodeterminado, que assume formas sucessivas a que vai sucessivamente transcendendo e, através desse mesmo processo de anulação e transcendência, obtém uma forma afirmativa, cada vez mais enriquecida, mais concreta e mais determinada. Aqui devemos adotar apenas um de seus resultados — cada fase, sendo diferente da outra, tem o seu princípio característico e preciso. Na história, o princípio é a diferenciação do Espírito, é um espírito nacional particular. Nesta forma particular, um espírito nacional expressa concretamente todos os aspectos de sua vontade e de sua consciência, toda a sua realidade. Esse princípio define os traços comuns de sua religião, sua constituição política, sua moral, seu sistema legal, seus costumes e até de sua ciência, sua arte e sua habilidade técnica. Estas características especiais devem [pág. 115] ser compreendidas à luz da particularidade universal,⁵ que é o princípio particular que caracteriza um povo. Por outro lado, aquele universal pode ser percebido no detalhamento factual das particularidades.

O fato de que essa ou aquela qualidade ou princípio particular de um povo seja realmente uma particularidade muito clara e bem definida é um ponto que deve ser examinado empiricamente e provado historicamente. Isto pressupõe uma experiente capacidade de abstração e também um bom conhecimento da Idéia. Deve-se ter uma intimidade, por assim dizer, *a priori*, com toda a esfera de conceitos a que pertence o princípio — exatamente como Kepler, para mencionar-se o maior neste modo de pensamento, *a priori* teve de conhecer muito bem as elipses, os cubos, os quadrados e suas relações. Só depois, aplicando estes conceitos matemáticos aos dados empíricos, é que ele foi capaz de descobrir suas leis imortais, que consistem na

⁵ O “princípio” é universal em relação às formas culturais, mas particular em relação ao espírito. (Nota de

determinação destes conceitos.⁶ Quem ignora a ciência que abrange tais definições elementares não conseguirá compreender ou descobrir estas leis, por mais que passe o tempo todo olhando para o céu e os movimentos das estrelas. O desconhecimento das idéias relacionadas ao desenvolvimento da liberdade em parte dá origem a algumas das censuras levantadas contra o tratamento filosófico de uma ciência vista em geral como empírica e, em especial, contra o chamado método *a priori* e a introdução de idéias nos dados empíricos da história. Essas idéias aparecem então como algo estranho à matéria. Para uma mente sem o conhecimento e a disciplina, certamente elas são estranhas e vão além da concepção que sua ignorância forma do objeto. Daí a afirmação de que a filosofia não abrange estas ciências. A filosofia deve na verdade concordar no fato de que realmente não possui o tipo de compreensão que regra a essas ciências e de que também não procede segundo as categorias que exigem esse gênero de compreensão, mas, em vez disso, age segundo as categorias da Razão. Estas permitem-lhe a compreensão e ainda o conhecimento de seu valor e sua posição sistemática. Nesse procedimento científico é necessário também separar o que é essencial do que não é essencial e [pág. 116] compará-los entre si. Entretanto, para fazer isso, deve-se saber o que é essencial — e o essencial na história do mundo, vista de maneira geral, é a consciência da liberdade e a compreensão do desenvolvimento dessa consciência. O rumo dos fatos históricos nesta categoria é a direção que vai para o que é verdadeiramente essencial.

Parte dos argumentos e das objeções levantados contra essa determinação através dos universais geralmente vem da falta de compreensão e de entendimento das idéias. Se em história natural um crescimento monstruoso ou híbrido é apresentado como exemplo contra a correta ordem das espécies e classes, podemos então aplicar corretamente o que em geral é dito de maneira imprecisa — que a exceção comprova a regra; isso é o mesmo que dizer que a regra demonstra as condições sob as quais se aplica e ressalta a deficiência, o hibridismo, que consiste no desvio daquilo que é normal. A simples natureza é frágil demais para manter puros os seus gêneros e espécies contra as influências naturais conflitantes. Se, por exemplo, ao levarmos em consideração a organização do ser humano em seu aspecto

Hartman.)

⁶ Em outras palavras, assim como se deve conhecer a matemática antes de aplicá-la à natureza, deve-se conhecer a dialética da Idéia antes de aplicá-la à história. (Nota de Hartman.)

real, afirmamos que o cérebro, o coração e os órgãos são necessários à sua vida orgânica, pode-se apresentar algum aborto infeliz que tenha em seu conjunto a forma humana ou partes dela. Ele terá sido gerado em um corpo humano, nele viveu e respirou depois do nascimento, embora não tenha um cérebro ou um coração. Se um exemplo desse tipo é citado contra a concepção geral de um ser humano — o opositor insistindo em usar a palavra ligada a uma idéia superficial do que ela represente — pode-se provar que um ser humano verdadeiro é algo realmente diferente disso. Ele deve ter um cérebro em sua cabeça e um coração em seu peito.

Usamos um processo de raciocínio semelhante quando se diz corretamente que os gênios, os talentos, a devoção, as virtudes morais e os sentimentos aparecem em todas as regiões, sob todas as constituições e condições políticas. Existem muitos exemplos para confirmar isso. Entretanto, se esta afirmação significa repudiar essas distinções como não tendo importância ou não sendo essenciais, é evidente que a reflexão se limita às categorias abstratas e despreza qualquer conteúdo específico — para o qual, é verdade, estas categorias não podem fornecer nenhum princípio. O ponto de vista que adota essas perspectivas meramente formais apresenta um vasto campo para perguntas engenhosas, idéias eruditas e comparações impressionantes, reflexões e declarações aparentemente profundas, que podem ser ainda mais brilhantes, [pág. 117] quanto mais impreciso for seu assunto. Além do mais, elas podem ser infinitamente diversificadas em proporção inversa à certeza e racionalidade a ser obtida por seus esforços. Neste sentido, as conhecidas epopéias indianas podem ser comparadas com as homéricas e, tomando-se a amplitude da imaginação como demonstração de genialidade poética, podem ser colocadas acima delas. Ora, pode-se encontrar semelhanças em algumas características fantásticas das divindades gregas e indianas e afirmar reconhecer figuras da mitologia grega na indiana. Da mesma maneira, o *Um (Tao)* na filosofia chinesa já foi considerado o mesmo que apareceu em período posterior na filosofia eleática, τὸ ἐν καὶ πᾶν e no sistema de Spinoza (*a substância*). Como isso também se expressa em linhas e números abstratos, já foi visto nos princípios pitagóricos e nos cristãos. Exemplos de coragem, temeridade indomável, traços de nobreza, de abnegação e desprendimento encontrados entre as nações mais selvagens e entre as mais pusilânimes são vistos como prova suficiente de que nelas existem tanto ou mais moral e ética quanto nos

Estados cristãos mais civilizados — e assim por diante. Baseada nisso, surge então a dúvida de se os homens no progresso da história e no desenvolvimento da cultura se teriam tornado melhores, afinal, ou se a sua moral teria aumentado — entendendo-se aqui moral apenas como a intenção e compreensão subjetivas do agente, sua própria idéia do que é certo ou errado, do que é o bem ou o mal, e não como um princípio que seja por si mesmo correto e bom, errado e mau, não como uma determinada religião que se acredita ser a verdadeira.

Não precisamos deixar evidente o formalismo e o erro que há em uma visão como essa, nem estabelecer os verdadeiros princípios da moral — ou antes, opor a ética à falsa moral. A história do mundo está em um nível mais elevado do que o da moral. A localização da moral é o sentimento individual, a consciência pessoal, a maneira de agir e a vontade particulares. Estes têm os seus próprios valores, responsabilidades, recompensas ou castigos. As exigências e as realizações do objetivo absoluto do Espírito, trabalho da Providência, estão acima das obrigações e responsabilidades que recaem sobre os indivíduos em relação à sua moral. (Um indivíduo pode repelir por razões de ordem moral e por razões imorais fazer avançar o curso da história.) Os que rejeitaram o necessário progresso do Espírito por inflexibilidade moral e nobreza de sentimentos permanecem superiores em valor moral aos cujos crimes, em nome de um objetivo mais elevado, transformaram-se **[pág. 118]** em meios de levar adiante a vontade que havia atrás desse objetivo. Em revoluções do gênero os dois grupos estão na mesma esfera de desastre. Portanto, é apenas um direito formal, desamparado pelo Espírito vivo e por Deus, que mantêm os defensores do antigo direito e da antiga ordem (não importando o quão moral sejam). Os feitos dos grandes homens que são as personalidades da história do mundo parecem assim justificados em seu significado intrínseco inconsciente e também do ponto de vista da história do mundo. Não tem a menor importância e não é conveniente levantar pretensões morais contra os atos e os agentes da história do mundo. Eles permanecem fora dos limites da moral. A ladainha das virtudes da modéstia, da humildade, do amor e da caridade não deve ser erguida contra eles. A história do mundo poderia a princípio ignorar inteiramente o círculo da moral e a sua tão falada diferença em relação à política. Ela não apenas pode abster-se de opiniões morais — seus princípios e as necessárias relações das ações para eles já são a sua

opinião — mas também deixar os indivíduos totalmente fora da vista e sem menção. O que ela deve registrar são as atuações dos espíritos dos povos. As formas individuais que esse espírito assume na esfera da realidade externa poderiam ser deixadas para a historiografia.

O mesmo formalismo que descobre tudo em toda parte também anda por aí com idéias nebulosas de gênio, poesia e filosofia, encontrando-as por toda a parte, da mesma forma. Essas idéias são produtos de uma reflexão generalizada, que escolhe e dá nome a distinções essenciais, movimentando-se com agilidade, sem ir ao fundo da questão. Isso é o que chamamos de *cultura geral* — algo apenas formal que nada mais visa senão à análise de um assunto, seja ele qual for, em seus elementos constituintes, e à compreensão desses elementos através de definições conceituais e formas de pensamento. Isso não é a universalidade livre que tem de se transformar em um objeto de consciência. Essa consciência do pensamento e suas formas isoladas de todo conteúdo é a filosofia. A condição para sua existência é realmente a cultura geral, pois sua função é investir o conteúdo dado das formas da universalidade, de tal maneira que forma e conteúdo se tornem inseparáveis e tão inseparáveis, que o conteúdo é visto como puramente empírico, sem qualquer mistura de pensamento. A análise de uma idéia em uma imensidão de idéias amplia dessa maneira o conteúdo, dotando-o de uma incomensurável riqueza. **[pág. 119]**

Mas também não deixa de ser um ato de *pensamento*, ou melhor, de compreensão, transformar um objeto que em si abrange um grande conteúdo material em uma idéia simples, designando-a por um nome⁷ (como *terra*, *homem*, *Alexandre*, *César*), e analisar o conceito, isolar em pensamento os significados que ele contém e dar-lhe nomes especiais. Daí se conclui que, assim como a reflexão produz os conceitos universais de *gênio*, *talento*, *arte*, *ciência*, a cultura formal não apenas pode mas deve progredir em todas as fases do desenvolvimento intelectual e atingir um grande amadurecimento quando ela chega à reflexão abstrata e universal — o que faz quando se forma em Estado. Em uma base como essa a civilização progride até a compreensão ponderada e a universalidade abstrata, não apenas em leis, mas em tudo. Quando os homens se unem em um Estado, surge a necessidade da cultura formal e, com isso, aparecem as ciências, uma poesia mais requintada e a

⁷ Esta é a função que Hegel não conseguiu associar ao desenvolvimento da língua. Ver a nota 4, na pág.

arte, de maneira geral. Além disso, as belas artes por seu lado técnico exigem a associação civilizada dos homens. A poesia tem menor necessidade de exigências e recursos externos e tem como seu material um elemento natural, que é a voz humana, por isso ela surge com enorme vitalidade e plenamente desenvolvida em uma fase onde um povo ainda não atingiu a unidade através das leis. Como já foi observado, a língua atinge um grande desenvolvimento intelectual antes do começo da civilização.

A filosofia também deve aparecer na vida de um Estado. O processo pelo qual o conteúdo se torna um elemento de cultura, como acabamos de mostrar, é a forma que pertence à esfera do pensamento. Assim, a filosofia, que não é senão a consciência dessa mesma forma, o pensamento do pensamento, recebe o material que servirá à construção de seu edifício já preparado da cultura geral. No desenvolvimento do Estado devem ocorrer períodos que impelem a alma das naturezas mais nobres a escapar do presente, indo para regiões ideais, onde elas poderão encontrar a harmonia consigo mesmas, algo de que já não podem gozar no mundo real desintegrado. Durante estes períodos, a inteligência reflexiva ataca a tudo que é sagrado e profundo que foi introduzido naturalmente na religião, nas leis e nos costumes. Ela nivela e dissolve isso tudo em generalizações ímpias e abstratas. O pensamento é levado [pág. 120] a tornar-se Razão ponderada a fim de tentar em seu próprio elemento a restauração da ruína a que o pensamento foi levado.

É verdade que encontramos a poesia, as belas-artes, a ciência e mesmo a filosofia em todos os povos da história do mundo. Não apenas o estilo e a orientação são diferentes em geral, mas o conteúdo é ainda mais diversificado. Este conteúdo diz respeito à maior das diferenças, a da racionalidade. É um erro dizer que seja a forma e não o conteúdo, o que importa. É inútil a crítica estética pretensiosa exigir que o conteúdo material não determine o nosso prazer estético, sustentando que a forma bela ou a grandeza de imaginação e coisas afins sejam o objetivo das artes; diz-se que é isso que deve ser notado e apreciado por um gosto liberal ou a mente cultivada. O bom senso não tolera essas abstrações e não assimila trabalhos do gênero. Considerando-se que os épicos indianos estejam no mesmo nível dos homéricos devido a muitas qualidades formais como a grandiosidade criativa e

inventiva, a vivacidade de imagens e emoções, a beleza da dicção, resta ainda uma infinita diferença de conteúdo e, portanto, o essencial. Resta aí o interesse da Razão, que está voltado diretamente para a consciência do conceito da liberdade e sua expressão e desenvolvimento nos indivíduos. Não é apenas uma forma clássica, mas um tema clássico. O conteúdo e a forma estão ligados tão intimamente em um trabalho de arte, que o primeiro só pode ser clássico até o ponto onde o último o seja. Com um fantástico conteúdo que não se limita intrinsecamente — o razoável é exatamente aquilo que tem uma medida e um objetivo em si mesmo — a própria forma se torna desmesurada, e informe ou (ao inverso do conteúdo) insignificante e limitada. Na comparação entre as diversas filosofias de que já falamos, apenas um aspecto importante foi descuidado, ou seja, a *natureza* desta unidade que é encontrada da mesma maneira na filosofia chinesa, na eleática e na de Spinoza. Esta unidade é vista como concreta ou abstrata e, quando concreta, é de uma concretude em si e por si, uma unidade que é sinônima de Espírito?⁸ Este nivelamento, entretanto, demonstra que se reconhece uma simples unidade abstrata. Assim, ao julgar-se a filosofia, ignora-se o que constitui o verdadeiro interesse da filosofia.

No entanto, também existem esferas que permanecem iguais, apesar [pág. 121] de toda a diversidade dos conteúdos culturais. Essa diversidade diz respeito à Razão ponderada e à liberdade, da qual a Razão é a consciência e a qual tem a mesma raiz do Pensamento. Como não é o animal, mas apenas o homem quem pensa, é só ele que tem a liberdade — e somente porque ele pensa. A consciência faz com que o indivíduo se compreenda como pessoa, em sua singularidade como um universo em si mesmo, capaz de abstração, de submeter toda a particularidade e por isso entendendo-se como sendo inerentemente infinito. Portanto, as esferas que estão fora da sua compreensão (ou seja, as que não são individuais) são a base comum dessas diferenças culturais. Mesmo a moral, tão intimamente associada à consciência da liberdade, pode ser muito pura mesmo quando essa consciência ainda esteja ausente. Ela expressa apenas os deveres e os direitos gerais como ordens objetivas ou se detém em normas simplesmente negativas, como a elevação formal da alma, a renúncia à sensualidade e a todos os motivos sensuais. A moral *chinesa* obteve os maiores louvores e o reconhecimento dos europeus desde o momento em

⁸ Na primeira edição: “... é esta concretude a da maior concretude, a do espírito.” (Nota de Hartman.)

que estes passaram a conhecer a sua ética e os textos de Confúcio, especialmente de parte daqueles que tinham um bom conhecimento da moral cristã. Também é reconhecida a magnificência com que se expressam a religião, a filosofia e a poesia (em sua forma mais elevada) da Índia, pedindo a eliminação e o sacrifício da sensualidade. Deve-se no entanto dizer que estas duas nações não têm absolutamente a consciência essencial do conceito de liberdade. Para os chineses, as leis morais são como leis da natureza — exteriores, ordens positivas, direitos e deveres compulsórios ou regras de cortesia de uns para com os outros. Está ausente a liberdade através da qual as determinações materiais da Razão se tornam convicção moral. A moral é uma questão que pertence ao Estado, manipulada pelos funcionários do governo e pelas cortes.⁹ Os tratados do Estado sobre ela, que não são códigos de leis, mais dirigidos à vontade e à disposição subjetivas, se parecem com os escritos sobre a moral dos estóicos — uma série de normas que se supõe necessárias para chegar à felicidade; por isso, aparentemente, o indivíduo está livre para adotá-las: ele pode ou não **[pág. 122]** obedecê-las. Na verdade ela é a representação de um tema abstrato, o sábio, que para os moralistas chineses e os estóicos é o ponto culminante. Na doutrina indiana da renúncia da sensualidade, dos desejos e dos interesses mundanos, o objetivo e a finalidade não são a liberdade moral positiva, mas a aniquilação da consciência e a inércia espiritual e mesmo física.

O que devemos reconhecer claramente é o espírito real de um povo. Sendo espírito, ele só poderá ser apreendido espiritualmente, através do pensamento. É este espírito que surge em todos os feitos e todas as tendências do povo, é ele que se realiza, que satisfaz seu ideal e que se conhece. Entretanto, a mais elevada realização do espírito é o conhecimento de si mesmo e não apenas o conhecimento intuitivo, mas um conhecimento racional de si mesmo. Isto ele deve e está destinado a realizar, mas esta realização é ao mesmo tempo a sua queda. É a ascensão de um outro espírito, um outro povo da história do mundo, uma outra época dessa história. Esta transição e ligação dos espíritos nacionais nos levam à ligação do conjunto, ao conceito de história do mundo, que iremos agora examinar mais de perto e que

⁹ Aqui aparece claramente a distinção que Hegel tem em mente o tempo todo entre o Estado como sistema burocrático de normas e ordens, por um lado, e como cultura de um povo, por outro. O primeiro não comporta a moral, o segundo a comporta. (Nota de Hartman.)

devemos entender.

b. *A dialética dos princípios nacionais*

A história do mundo em geral é o desenvolvimento do Espírito no *Tempo*, assim como a natureza é o desenvolvimento da Idéia no *Espaço*.

Quando damos uma espiada na história do mundo de maneira geral, vemos um enorme quadro de transformações e atuações, uma infinidade de povos, Estados e indivíduos diversificados, em contínua sucessão. Tudo aquilo que pode entrar e interessar à mente do homem, todo o sentimento de bondade, beleza ou grandiosidade entra em jogo. Por toda parte são adotados e perseguidos objetivos que reconhecemos, cuja realização desejamos — temos expectativas e receios por eles. Em todos estes acontecimentos e mutações vemos a atividade humana e o sofrimento predominando, por toda a parte existe algo que nos pertence e, assim, por toda parte há algo que nos leva a tomar partido a favor ou contra. Às vezes somos atraídos pela beleza, a liberdade e a riqueza, outras vezes pela energia, através dos quais até o vício se torna interessante. Em outros momentos, vemos a imensa massa de um interesse universal movimentar-se pesadamente para diante, apenas [pág. 123] para ser abandonada e pulverizada por uma complexidade infinita de circunstâncias insignificantes. Vemos novamente então os resultados diminutos de gigantescos gastos de forças ou imensos resultados de causas aparentemente mínimas. Por toda a parte, a mais variegada multidão de acontecimentos nos atrai para o seu círculo — quando um desaparece, outro rapidamente toma seu lugar.

Esta incessante sucessão de indivíduos e povos existindo por algum tempo e desaparecendo em seguida nos apresenta um pensamento universal, uma categoria: a da *mutação*, em geral. Para compreender esta mutação em seu lado negativo, temos apenas de olhar para as ruínas do esplendor passado. Que viajante não se emocionou com as ruínas de Cartago, Palmira, Persépolis ou Roma, entristecendo-se ao pensamento de uma vida florescente e cheia de energia agora encerrada? Essa tristeza não se está em uma perda pessoal e na efemeridade dos próprios objetivos, é uma tristeza desinteressada pelo fim de uma vida humana esplêndida e muito desenvolvida. Mas passamos a um outro pensamento da mesma forma associado

intimamente à idéia de mutação, o fato positivo de que a ruína também é ao mesmo tempo o surgimento de uma vida nova, de que da vida surge a morte e da morte, a vida. Este é um grande pensamento que os orientais compreenderam plenamente e que é o mais elevado pensamento da sua metafísica. Na idéia da migração das almas ela se refere aos indivíduos. Em sua imagem talvez mais conhecida a *Fênix* está relacionada a toda vida natural, eternamente preparando a sua pira e se consumindo de maneira a que de suas cinzas surja sempre a vida nova e rejuvenescida. Mas este quadro é asiático e não ocidental. O Espírito, devorando seu envoltório mundano, não passa apenas para um outro envoltório, não renasce rejuvenescido das cinzas de seu corpo, mas delas ressurgue glorificado, transfigurado, um Espírito mais puro. É verdade que ele age contra si mesmo, devora sua própria existência — mas, ao fazer isso, elabora essa existência, o corpo se torna material para o trabalho de elevar-se para um novo corpo.

Devemos então refletir sobre o espírito neste aspecto. Suas transformações não são simples transições rejuvenescedoras, retornos à mesma forma. Elas são aperfeiçoamentos de si mesmo, através dos quais multiplica o material para seus esforços. Assim, ele experimenta muitas dimensões e várias direções, desenvolvendo e exercitando-se, satisfazendo a si mesmo incansavelmente. Cada uma de suas criações, que já o satisfizeram, apresenta um novo material, um novo desafio para um **[pág. 124]** aperfeiçoamento maior. O pensamento abstrato da simples mutação dá lugar ao pensamento do Espírito que se manifesta, se desenvolve e aperfeiçoa suas forças em todas as direções que sua natureza multiforme pode seguir. Compreendemos as forças que ele possui pela multiplicidade de seus resultados e suas formações. Nesta atividade cheia de prazeres ele trata apenas de si mesmo. Embora envolvido com as condições da natureza interior e exterior, ele não irá realmente opor-se a elas ou colocar-lhes obstáculos, mas irá muitas vezes falhar e sentir-se derrotado pelas complicações em que se emaranha pela natureza ou por si mesmo. Quando ele sucumbe, é no decorrer de sua função e de seu destino e, mesmo nesse instante, ele oferece o espetáculo de se haver provado como atividade espiritual.

A própria essência do espírito é a *ação*. Ele se torna o que essencialmente é — ele é o seu produto, o seu próprio trabalho. Assim, ele se torna o objeto de si mesmo,

vê-se como uma existência exterior e, da mesma forma, o espírito de um povo: é um espírito de características muito bem definidas, que se constrói em um mundo objetivo. Este mundo existe e permanece em sua religião, seu culto, seus costumes, sua constituição e suas leis políticas em toda a esfera de suas instituições, seus acontecimentos e seus feitos. Este é o seu trabalho: um povo, é isso que é uma nação! Os povos são o que são os seus feitos. Todos os ingleses dirão: “Somos os homens que navegam pelo oceano e que dominam o comércio mundial, somos os senhores das Índias Orientais e de suas riquezas, temos um parlamento, um sistema jurídico” — e assim por diante. A função do indivíduo é apossar-se de sua existência material, tornando-a parte de seu caráter e de sua capacidade, fazendo com que dessa maneira ele tenha um lugar no mundo. Ele descobre a existência do povo a que pertence como um mundo já estabelecido, um mundo estável, a que deve adaptar-se. Assim, o espírito do povo goza de sua existência, satisfazendo-se com ela em seu trabalho, em seu mundo.

O povo é moral, virtuoso e forte enquanto está empenhado na realização de seus objetivos, defendendo-os contra as forças externas através do trabalho. Desaparece assim a contradição que existe entre o seu potencial e a sua realidade (o que nele é subjetivo — sua meta e sua vida interior) e aquilo que ele é objetivamente. Ele se realiza então, está objetivamente de posse de si mesmo. Nesse momento, a atividade do espírito já não é mais necessária, ele tem o que quer. O povo ainda pode **[pág. 125]** fazer muito na guerra e na paz, em seu país e fora dele. Entretanto, a alma viva, material, por assim dizer, já não tem mais atividade. O interesse mais elevado e mais profundo já desapareceu de sua vida, pois o interesse só existe quando existe uma oposição a ele. A nação vive como um indivíduo que passa da maturidade à velhice, desfrutando a si mesmo, porque é o que desejava ser e foi capaz de obter. Embora sua imaginação pudesse ter ido mais longe, abandonou objetivos mais remotos, se a realidade não lhes era favorável, ele adaptava os objetivos à realidade. É esta vida de *rotina* — o turno foi encerrado e vai desaparecendo por si mesmo — que traz a morte natural. O hábito é uma atividade sem tensões. Resta-lhe apenas uma duração formal, em que a plenitude e a profundidade do objetivo já não precisam ser mais escutadas. A existência tornou-se externa, sensual, por assim dizer, deixa de lançar-se com entusiasmo a seu objetivo.

Assim morrem os indivíduos, os povos morrem de morte natural. Embora estes últimos continuem a existir, é uma existência desinteressada, sem vida; suas instituições são desnecessárias, exatamente porque a necessidade foi satisfeita — toda a vida política é banal e tediosa. Se é desejado um interesse verdadeiramente geral, o espírito do povo deveria começar a querer algo de novo — mas onde estará esta coisa nova? Ela seria uma idéia mais universal, mais elevada de si mesmo, uma idéia que transcendesse o seu princípio; mas precisamente isto iria manifestar a presença de um princípio mais amplo, um novo espírito.

Este novo princípio na verdade penetra no espírito de um povo que chegou ao pleno desenvolvimento e realização. Ele não morre de uma morte simplesmente natural, pois não é apenas um único indivíduo, mas tem uma vida espiritual e universal. Sua morte natural vem antes como um suicídio. A razão para esta diferença do indivíduo solitário e natural é que o espírito nacional existe como uma classe e, conseqüentemente, carrega em si a sua própria negação, a própria universalidade de sua existência. Um povo só pode morrer de uma morte violenta quando já morreu naturalmente em si mesmo, como aconteceu com as cidades imperiais da Alemanha (*Reichsstädte*) ou a constituição imperial alemã.¹⁰ **[pág. 126]**

O espírito universal não morre simplesmente de morte natural, ele não desaparece apenas na vida senil da rotina. Enquanto é um espírito nacional, é parte da história universal, mas conhece o seu trabalho e tem uma consciência de si mesmo. Ele é parte da história do mundo enquanto houver em seus elementos fundamentais, seu objetivo essencial, um princípio universal — somente até esse ponto o trabalho pelo qual esse espírito produz uma moral é organização política. Se são os simples desejos que impelem os povos à ação, essas ações passarão sem deixar traços, ou melhor, seus traços são apenas a corrupção e a ruína.

Assim, primeiro governou Cronos, o Tempo — a idade de ouro, sem resultados morais. O que ele produziu, seus filhos, foi por ele devorado. Foi Zeus, de cuja cabeça saiu Atená e cujo círculo incluía Apoio e as Musas, que conquistou o Tempo e impôs um limite a seu espaço. Ele é o deus político, que produziu um trabalho moral: o Estado.

¹⁰ Hegel naturalmente quer falar da constituição do Santo Império Romano da nação alemã, que expirou no dia 6 de agosto de 1806. Mas o que ele diz também se aplica à Alemanha Imperial, que durou de 1871 a 1918. (Nota de Hartman.)

No trabalho está contida a característica natural da universalidade, a do Pensamento. Sem o Pensamento, ele não tem objetividade, o pensamento é a sua definição fundamental. O ponto mais alto do desenvolvimento de um povo é a consciência racional de sua vida e sua condição, a compreensão científica de suas leis, seu sistema judiciário, sua moral. Nessa unidade (do objetivo e do subjetivo) é que está a unidade mais íntima em que o Espírito pode estar consigo mesmo. Objetivo de seu trabalho é ter a si mesmo como objeto, mas ele só pode ter-se como objeto pensando em si.

Neste ponto, o Espírito conhece os seus princípios, a característica universal de suas ações. Mas este trabalho do Pensamento, sendo universal, ao mesmo tempo é na forma diferente do trabalho real do particular e da vida material que o desempenha. Nisso, temos ao mesmo tempo uma existência real e uma ideal. Se desejamos, por exemplo, obter uma representação geral e uma concepção dos gregos e sua vida, iremos encontrá-las em Sófocles e Aristófanes, em Tucídides e Platão. Nesses indivíduos o espírito grego apreendia-se em pensamento e esta é sua mais profunda satisfação, ao mesmo tempo ideal e diferente de sua realidade ativa.

Nesse momento, um povo irá necessariamente encontrar satisfação na idéia de virtude. Falar sobre a virtude em parte acompanha, mas em parte substitui, a verdadeira virtude. Por outro lado, o pensamento universal puro, sendo universal, poderá trazer o especial e o espontâneo — a fé, a confiança e o costume — para a reflexão sobre si mesmo e a [pág. 127] existência simples e primitiva. Assim, apresenta-se o limite da vida sem reflexão, proporcionando em parte razões para abandonar os deveres e, parte, questionando-se sobre as razões e a ligação com o pensamento universal. Por fim, não encontrando esta ligação, tenta acabar com o dever, como destituído de uma boa fundamentação.

Com isso¹¹ aparece o isolamento dos indivíduos uns dos outros e, em relação ao conjunto, aparecem o seu egoísmo agressivo e a sua vaidade, eles procuram tirar vantagem e satisfação à custa do todo. O princípio interior desse isolamento ao transcender suas manifestações exteriores é subjetivo também na *forma* — egoísmo e corrupção nas paixões irrefreadas e nos interesses egoístas dos homens.

Zeus e sua raça foram assim devorados — Zeus, que pusera um fim à ação

¹¹ Com a desintegração dos laços intuitivos da sociedade: fé, confiança e hábito. (Nota de Hartman.)

devoradora do Tempo e que detivera sua efemeridade estabelecendo com firmeza algo duradouro. Ele foi devorado pela mesma força que o havia gerado, o princípio do pensamento, do conhecimento, do raciocínio e da compreensão que vinham da razão e da necessidade de razões.¹²

O Tempo é o elemento negativo no mundo dos sentidos. O Pensamento tem a mesma negatividade, mas em sua forma mais profunda, infinita. A existência em geral é determinada e também objetiva.¹³ Portanto, ela surge como dada e imediata, como autoridade, é finita e limitada tanto como conteúdo quanto como forma — esta última, como o elo para o sujeito pensante e sua reflexão infinita sobre si mesmo.

[O esclarecimento da existência através do pensamento é, ao mesmo tempo, necessariamente o surgimento de um novo princípio. O pensamento como universal é esclarecedor, mas esta solução na verdade contém o princípio anterior dentro de si, embora já não mais em sua forma original, mas transfigurada através da universalidade.] Assim, a vida surge da morte, mas é apenas uma vida individual. Se consideramos a espécie como sendo a matéria nessa transformação, a morte do **[pág. 128]** indivíduo é um retorno da espécie à sua individualidade. A perpetuação da espécie não passa então da monótona repetição do mesmo tipo de existência. A percepção, que é a compreensão do ser através do pensamento, é a fonte e o local de nascimento de uma nova forma espiritual, mais elevada, cujo princípio é parte preservador e parte transfigurador de sua matéria. O Pensamento é o universal, a espécie que é imortal e que preserva sua identidade. A forma particular do Espírito não apenas morre naturalmente no tempo, mas é anulada pela atividade automática que se espelha da consciência. Como esta anulação é atividade do Pensamento, ela é preservação e transfiguração. Enquanto isso, por um lado, o Espírito elimina a realidade, a permanência daquilo que é, por outro lado, ganha desse modo a essência, o Pensamento, o universal daquilo que *apenas foi* (sua condição efêmera). Seu princípio já não é mais o conteúdo e objetivo imediato que havia sido anteriormente, mas a essência daquilo.

O resultado deste processo é que o Espírito, ao objetivar-se e com isso

¹² Que aboliram os deuses. (Por outro lado, a Razão faz da sequência cronológica da história uma sequência lógica e isto, tirando-se o Tempo fora da história, vinga a Zeus, até certo ponto.) (Nota de Hartman.)

¹³ Ver anteriormente, pp. 72ss. (Nota de Hartman.)

tornando-se também objeto de seu pensamento, por um lado destrói esta sua forma determinada de ser e, por outro, apreende a sua universalidade. Ele nos proporciona uma nova forma para seu princípio. Com isso, o caráter substancial do espírito nacional foi alterado, seu princípio passa a ser novo e mais elevado.

É importantíssimo para a plena compreensão da história apreender e possuir o pensamento envolvido nessa transição. Um indivíduo como unidade atravessa diversos estágios e continua sendo o mesmo indivíduo. O mesmo acontece com o povo, até que o seu Espírito atinja um estágio universal. Nisto consiste a necessidade interior e conceitual de sua mudança. Temos aqui a essência, a própria alma da compreensão filosófica da história.

O Espírito é essencialmente o resultado de sua própria atividade. Sua atividade é a transcendência da existência imediata, negando-a voltando para dentro de si mesmo. Podemos compará-lo à semente de uma planta, que é o começo e o resultado de toda a vida da planta. A impotência da vida se manifesta precisamente nesta desintegração de começo e fim. O mesmo ocorre nas vidas dos indivíduos e nas dos povos. A vida de um povo produz um fruto da maturidade. Sua atividade visa realizar o seu princípio. Mas este fruto não cai de volta no ventre que o produziu e amadureceu — pelo contrário, torna-se um veneno para esse povo. O povo não consegue abandoná-lo, pois tem uma sede **[pág. 129]** insaciável dele. Tomar o veneno é a destruição do que bebe, embora seja ao mesmo tempo o surgimento de um novo princípio.

Já discutimos o objetivo final deste processo. Os princípios dos espíritos nacionais progredindo por uma necessária sucessão de fases são apenas momentos do Espírito universal, que através deles se eleva e se completa em uma *totalidade* abrangente.

Assim, enquanto estamos preocupados exclusivamente com a idéia do Espírito e levando em consideração apenas o conjunto da história do mundo como não sendo senão a sua manifestação, estamos tratando apenas do *presente* — por mais longo que seja o passado que estudarmos. [*Não há tempo em que o Espírito não tenha estado ou não estará; ele não foi, nem ainda está por ser. Ele é eterno agora.*] A Idéia está sempre presente, o Espírito é imortal. [*O que é verdadeiro é eterno em si e por si, não ontem e nem amanhã, mas agora, no sentido de uma presença absoluta.*

Na Idéia, o que pode parecer estar perdido está preservado eternamente.] Isso implica que a fase atual do Espírito contém todas as fases anteriores em si. Estas na verdade se desdobraram sucessiva e separadamente, mas o Espírito ainda é o que em si sempre foi. As distinções entre essas fases não são mais que o desenvolvimento de sua natureza essencial. A vida do Espírito sempre eternamente presente é um ciclo de fases que ainda existe lado a lado mas que, em outro aspecto, parece ser passado. Os momentos que o Espírito parece haver deixado para trás, ainda possui na profundidade de seu presente. [pág. 130]



http://groups.google.com/group/Viciados_em_Livros

<http://groups.google.com/group/digitalsource>



Pabx: (011) 4178 05 22 fax ramal: 30
provografica.com.br

HEGEL

A Razão na História

Nenhum outro sistema filosófico exerceu uma influência tão forte e tão duradoura na vida política como a metafísica de Hegel. Todas as ideologias recentes trazem a sua marca. Hegel trabalhou historicamente uma antítese contra a Idade Média: a eficiência social contra a moral cristã. A tarefa de nosso tempo parece ser a de produzir uma síntese das duas.

ISBN 85-88208-10-5



9 788588 208100



CENTAURO
EDITORA